Giorgio Agamben

Medios sin fin

Notas sobre la política

filosofía e historia



Adriana Hidalgo editora

Giorgio Agamben

Medios sin fin
Notas sobre la política

Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía
Traducción de "¿Qué es un campo?" de Flavia Costa



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
Medios sin fin: notas sobre la política / Giorgio Agamben. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017
152 p.; 20 x 13 cm.

Traducción de: Rodrigo Molina-Zavalía; Flavia Costa
ISBN 978-987-4159-15-1

1. Filosofía Contemporánea. I. Molina-Zavalía, Rodrigo, trad. II. Costa, Flavia, trad. III. Título.
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*
Traducción: Rodrigo Molina-Zavalía
Traducción de "¿Qué es un campo?": Flavia Costa

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe
Producción: Mariana Lerner

1ª edición en Argentina
1ª edición en España

www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-4159-15-1
ISBN España: 978-84-16287-06-2

Impreso en Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Medios sin fin

Guy Debord
in memoriam

Advertencia

Los textos aquí reunidos intentan pensar, cada uno a su manera, problemas específicos de la política. Si hoy la política parece atravesar un eclipse duradero, en el cual se presenta en una posición subalterna respecto de la religión, de la economía e incluso del derecho, esto se debe a que, en la misma medida en que perdía conciencia del propio rango ontológico, la política evitó la confrontación con las transformaciones que de manera progresiva desde su seno han vaciado de contenido sus categorías y conceptos. Es por este motivo que, en las páginas siguientes, se buscan paradigmas genuinamente políticos en experiencias y fenómenos que a menudo no son considerados tales (o lo son de forma sólo marginal): la vida natural de los hombres (la *zoē* [vida], en un tiempo excluida del ámbito propiamente político, es ahora restituida, conforme la diagnosis de la biopolítica foucaultiana, al centro de la *pólis* [ciudad-Estado]); el estado de excepción (esa suspensión temporal del ordenamiento legal, que, por el contrario, demuestra que constituye su estructura en todo sentido fundamental); el campo de concentración (esa zona de indiferencia entre lo público y lo privado y, a la vez, matriz oculta del espacio político en que vivimos); el refugiado,

que, al romper el nexo entre el hombre y el ciudadano, de figura marginal se transforma en factor decisivo de la crisis del Estado-nación moderno; el lenguaje, objeto de una hipertrofia y, a un tiempo, de una expropiación, que definen la política de la sociedad democrático-espectacular en la que vivimos; la esfera de los *medios* puros o de los gestos (es decir, de los medios que, a pesar de seguir siendo tales, se emancipan de la relación que tienen con un fin) como esfera propia de la política.

Todos los textos aquí recopilados se refieren, de diverso modo y según las circunstancias en las cuales nacieron, a un proyecto aún en curso (cuyo primer fruto es el volumen de la editorial Einaudi: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. I*, Turín, 1995),[1] del cual anticipan, en ocasiones, los núcleos originales y, en otras, presentan esbozos y fragmentos. En sí, están destinados a encontrar su verdadero sentido sólo en la perspectiva del trabajo terminado, que es la de un replanteo de todas las categorías de nuestra tradición política a la luz de la relación entre poder soberano y vida desnuda.

[1] Trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, trad. de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017 [N. del T.].

I

Forma-de-vida

1. Los griegos no contaban con un único término para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida.* Empleaban dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses), y *bíos* [vida humana], que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo. En las lenguas modernas, en las cuales esta oposición desaparece gradualmente del léxico (y donde se conserva, como en *biología* y *zoología*, ya no indica ninguna diferencia sustancial), un único término –cuya opacidad crece de manera proporcional a la sacralización de su referente– designa el desnudo presupuesto común que siempre es posible aislar en cada una de las innumerables formas de vida.

Con el término *forma-de-vida* entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar algo así como una vida desnuda.

2. Una vida que no puede ser separada de su forma es una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir, se trata ante todo de su modo

de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana– en la que los modos, los actos y los procesos del vivir individuales nunca son simplemente *hechos*, sino que son siempre y ante todo *posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano nunca están prescriptos por una específica vocación biológica ni fijados por una necesidad cualquiera, sino que siempre conservan, por consuetudinarios, repetidos y socialmente obligatorios que sean, el carácter de una posibilidad, es decir, siempre ponen en juego el vivir mismo. Por este motivo –en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer o no hacer, lograr o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuyo vivir se trata siempre de la felicidad, cuya vida es irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Pero esto constituye de inmediato la forma-de-vida como vida política. (*Civitatem [...] communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*, [La ciudad es una comunidad establecida para el vivir y el bien vivir de los hombres en ella], Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, V, II).[2]

3. El poder político que conocemos se basa, en cambio, siempre, en última instancia, en la separación de una esfera de la vida desnuda del contexto de las formas de vida. En el derecho romano, *vita* [*vida*] no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un particular

[2] Trad. cast.: *El defensor de la paz*, trad. de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 2003 [N. del T.].

modo de vida. Existe un solo caso en el cual el término *vita* adquiere un significado jurídico que lo transforma en un auténtico *terminus technicus* [término técnico]: es en la expresión *vitae necisque potestas* [poder de vida y muerte], que designa el poder de vida y de muerte del *pater* [padre] sobre el hijo varón. Yan Thomas mostró que, en esta fórmula, *que* no tiene un valor disyuntivo y *vita* no es sino un corolario de *nex* [muerte], del poder de matar.

La vida aparece así originariamente en el derecho sólo como contraparte de un poder que amenaza con la muerte. Lo que es válido para el derecho de vida y de muerte del *pater*, lo es con mayor razón para el poder soberano [*imperium*], cuya célula originaria es el primero. Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo); y la vida política, esto es, la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es sino esta misma vida, expuesta a una amenaza que yace ahora sólo en las manos del soberano. La *puissance absolue et perpetuelle* [el poder absoluto y perpetuo] que define al poder estatal no se funda, en última instancia, en una voluntad política, sino en la vida desnuda, que es conservada y protegida únicamente en la medida en que se somete al derecho de vida y de muerte del soberano (o de la ley). (Es este y no otro el significado originario del adjetivo *sacer* [sagrado] referido a la vida humana). El estado de excepción, sobre el cual decide el soberano en cada ocasión, es precisamente ese en el cual la vida desnuda, que,

en una situación normal, aparece reunida con las múltiples formas de vida social, es cuestionada explícitamente en su calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último, que se trata de objetar y, a la vez, de incluir en la ciudad, es siempre la vida desnuda.

4. "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que corresponda a este hecho." Este diagnóstico de Walter Benjamin, de más de cincuenta años, no ha perdido nada de su actualidad. Y no tanto o no sólo porque el poder no tiene hoy otra forma de legitimación más que la emergencia y por todas partes y continuamente se remite a ella y, al mismo tiempo, trabaja en secreto para producirla (¿cómo no pensar que un sistema que ya sólo puede funcionar sobre la base de una emergencia no esté también interesado en mantenerla a cualquier precio?), sino también, y sobre todo, porque, mientras tanto, la vida desnuda, que era el fundamento oculto de la soberanía, en todas partes se ha vuelto la forma de vida dominante. La vida, en el estado de excepción vuelto normal, es la vida desnuda que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. A la escisión marxista entre el hombre y el ciudadano la sucede así la escisión entre la vida desnuda, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador dependiente, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo,

el travesti, la *pornostar*, el anciano, el padre, la mujer), que reposan todas en aquella. (Haber intercambiado esta vida desnuda separada de su forma, en su abyección, por un principio superior –la soberanía o lo sagrado– es el límite del pensamiento de Georges Bataille, que lo torna inservible para nosotros.)

5. La tesis de Michel Foucault según la cual "hoy lo que está en juego es la vida" y, por ello, la política se ha vuelto biopolítica es, en este sentido, sustancialmente exacta. No obstante, es decisivo el modo en el que se entiende el sentido de esta transformación. En efecto, lo que permanece sin ser interrogado en los actuales debates sobre la bioética y sobre la biopolítica es precisamente lo que ante todo merecería ser interrogado: el propio concepto biológico de vida. Paul Rabinow concibe dos modelos simétricamente contrapuestos: por un lado, la *experimental life* [vida experimental] del científico enfermo de leucemia, que hace de su propia vida un laboratorio de investigación y de experimentación ilimitada, y, por el otro, el de quien, por el contrario, en nombre de la *sacertà* [santidad] de la vida, extrema la antinomia entre ética individual y tecno-ciencia. Ambos modelos, de hecho, participan, sin percatarse de ello, en el mismo concepto de vida desnuda. Este concepto –que hoy se presenta con la apariencia de una noción científica– es, en realidad, un concepto político secularizado. (Desde un punto de vista estrictamente científico, el concepto de vida no tiene ningún sentido: "las discusiones sobre el significado real

de las palabras *vida* y *muerte* –escribe Peter Medawar– son indicios, en biología, de una conversación de bajo nivel. Esas palabras no poseen ningún significado intrínseco y este, por ese motivo, no puede ser aclarado por un estudio más atento y profundo").

De aquí la a menudo inadvertida pero decisiva función de la ideología médico-científica en el sistema del poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos para fines de control político: la propia separación de la vida desnuda, que el soberano podía operar, en ciertas circunstancias, sobre las formas de vida, ahora es realizada de manera compacta y cotidiana por las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud, y por la "medicalización" de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la vida desnuda, que con esta comparte la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así las formas de vida reales literalmente en formas de *supervivencia*, quedando intacta en ellas como la oscura amenaza que puede actualizarse de repente en la violencia, en la extrañeza, en la enfermedad, en el accidente. Ella es el soberano invisible que nos observa detrás de las máscaras ridículas de los poderosos que, dándose cuenta o no, nos gobiernan en su nombre.

6. Una vida política, es decir, orientada hacia la idea de felicidad y cohesionada en una forma-de-vida, sólo puede pensarse a partir de la emancipación de esta escisión, desde el irrevocable éxodo de toda soberanía. La pregunta acerca de

la posibilidad de una política no estatal por lo tanto necesariamente se formula así: ¿es posible hoy, se da hoy algo como una forma-de-vida, es decir, una vida para la cual, en su vivir, se trate del vivir mismo, una *vida de la potencia*?

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable en forma-de-vida. Con eso no entendemos el ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humana. Pensar no significa simplemente ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser, al mismo tiempo, afectados por la propia receptividad, hacer experiencia, en todo lo pensado, de una pura potencia de pensar. ("El pensamiento es el ser cuya naturaleza es ser en potencia [...] cuando el pensamiento ha devenido en acto cada uno de los inteligibles [...] permanece también entonces de algún modo en potencia, y puede, por lo tanto, pensarse a sí mismo": Aristóteles, *De an.*, 429a-b).

Sólo si no estoy siempre y sólo en acto, sino que estoy entregado a una posibilidad y a una potencia, sólo si, en mis vivencias y en lo entendido, se trata en cada momento del vivir y del entender mismos –es decir, si hay, en este sentido, pensamiento–, entonces una forma de vida puede devenir, en su misma facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la cual nunca es posible aislar algo semejante a una vida desnuda.

7. La experiencia del pensamiento, que aquí está en cuestión, es siempre la experiencia de una potencia común.

Comunidad y potencia se identifican por completo, porque la inherencia de un principio comunitario a toda potencia es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad. Entre seres que estuvieran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado por entero su potencia, no podría haber ninguna comunidad, sino sólo coincidencias y particiones fácticas. Podemos comunicarnos con los demás sólo a través de eso que en nosotros, como en ellos, permanece en potencia, y toda comunicación (como Benjamin había intuido para la lengua) es ante todo comunicación no de un común, sino de una comunicabilidad. Por otra parte, si no hubiera un único ser, este sería absolutamente impotente (por este motivo los teólogos afirman que Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, es decir, absolutamente sin potencia) y donde yo puedo, allí somos ya siempre muchos (así como, si hay una lengua, es decir, una potencia de hablar, entonces no puede haber un único ser que la habla).

Por esto la filosofía política moderna no comienza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bíos theoretikós* [vida teorética], una actividad aparte y solitaria ("exilio de uno solo hacia uno solo"), sino sólo con el averroísmo, esto es, con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres, y, marcadamente, en el punto en el cual Dante, en *De monarchia*,[3] afirma la inherencia de una *multitudo* [multitud] a la misma potencia del pensamiento:

[3] Trad. cast.: *De la monarquía*, trad. de Ernesto Palacio, Buenos Aires, Losada, 1941 [N. del T.].

> Dado que la potencia del pensamiento humano no puede ser integral y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud a través de la cual toda la potencia sea actualizada [...]. La operación propia del género humano, tomado en su totalidad, es la de actualizar siempre toda la potencia del intelecto posible, en primer lugar, en vista de la contemplación y, consiguientemente, en vista del obrar (*De monarchia*, I, 3-4).

8. El intelecto como potencia social y el *General Intellect* [intelecto general] marxista adquieren su sentido sólo en la perspectiva de esta experiencia. Nombran la *multitudo* que es inherente a la potencia del pensamiento como tal. La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más entre las otras, en las cuales se articulan la vida y la producción social, sino que son *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida.* Ante la soberanía estatal, que puede afirmarse sólo separando en todo ámbito la vida desnuda de su forma, aquellos son la potencia que incesantemente reúne la vida con su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple, compacta inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza a la fase actual del capitalismo (la sociedad del espectáculo), y la intelectualidad como potencia antagónica y forma-de-vida, pasa a través de la experiencia de esta cohesión y de esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida,

vida indisociable de su forma, y en todas partes que se muestra la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí y sólo allí, hay pensamiento. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida que, al abandonar la vida desnuda al "hombre" y al "ciudadano", que la visten provisionalmente y la representan con sus "derechos", debe convertirse en el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.

Más allá de los derechos del hombre

1. En 1943 Hannah Arendt publicaba en una pequeña revista judía en lengua inglesa, *The Menorah Journal*, un artículo que lleva por título "We refugees" ["Nosotros, los refugiados"].[4] Al final de este breve pero significativo escrito, tras haber esbozado polémicamente el retrato del Sr. Cohn, el judío asimilado que, luego de haber sido alemán al 150%, vienés al 150%, francés al 150%, con amargura por fin se da cuenta de que *on ne parvient pas deux fois* [no se llega dos veces], Arendt invierte la condición de refugiado y de sin patria –condición que ella misma estaba viviendo–, para proponerla como paradigma de una nueva conciencia histórica. El refugiado que ha perdido todo derecho y sin embargo deja de querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, obtiene, a cambio de una segura impopularidad, una ventaja inapreciable:

> Para él la historia deja de ser un libro cerrado y la política no es ya el privilegio de los gentiles. Sabe que la proscripción del pueblo judío en Europa ha sido seguida de inmediato por la proscripción de la mayoría de los

[4] Trad. cast.: "Nosotros, los refugiados", en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. de Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós, 2005 [N. del T.].

pueblos europeos. Los refugiados expulsados de un país tras otro representan la vanguardia de sus pueblos...

Cabe reflexionar sobre el sentido de este análisis, que en la actualidad ya tiene cincuenta años, pues nada ha perdido de su vigencia. El problema no sólo se presenta, en Europa y fuera de ella, con igual premura, sino que, en la decadencia ya imparable del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es, tal vez, la única figura del pueblo en nuestro tiempo que puede ser pensada, y, al menos hasta que no haya concluido el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, también la única categoría en la cual hoy se nos permite entrever las formas y los límites de una comunidad política por venir. Incluso es posible que si quisiéramos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que tenemos ante nosotros, tengamos que decidirnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los cuales hasta ahora hemos representado a los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etcétera) y a reconstruir nuestra filosofía política partiendo de esta única figura.

2. La primera aparición de los refugiados como fenómeno de masas tiene lugar al final de la Primera Guerra Mundial, cuando la caída de los Imperios ruso, austrohúngaro y otomano y el nuevo orden creado por los tratados de paz altera profundamente el ordenamiento demográfico

y territorial de la Europa Central y Oriental. En poco tiempo se desplazan de sus países 1 500 000 rusos blancos, 700 000 armenios, 500 000 búlgaros, 1 000 000 de griegos, cientos de miles de alemanes, húngaros y rumanos. A estas masas en movimiento, debe agregársele la situación explosiva determinada por el hecho de que aproximadamente un 30% de las poblaciones de los nuevos organismos estatales creados por los tratados de paz siguiendo el modelo del Estado-nación (por ejemplo, en Yugoslavia y en Checoslovaquia) constituían minorías que tuvieron que ser tuteladas a través de una serie de tratados internacionales (los así llamados *Minority Treaties* [Tratados de minorías]), que de ordinario quedaron en letra muerta. Algunos años más tarde, las leyes raciales en Alemania y la Guerra Civil en España diseminaron por Europa un nuevo e importante contingente de refugiados.

Estamos acostumbrados a diferenciar entre apátridas y refugiados, pero la diferenciación no era sencilla y tampoco lo es ahora, como a primera vista puede parecer. Desde el inicio, muchos refugiados que técnicamente no eran apátridas, optaron por ese status antes que regresar a sus patrias (es el caso de los judíos polacos y rumanos que se hallaban en Francia o en Alemania al final de la guerra y, en la actualidad, el de los perseguidos políticos y el de aquellos para los cuales el regreso a la patria significa la imposibilidad de sobrevivir). Por otra parte, los nuevos gobiernos soviético, turco, etcétera, rápidamente desnacionalizaron a los refugiados rusos, armenios y húngaros. Es importante señalar cómo, a partir de la Primera

Guerra Mundial, muchos Estados europeos comenzaron a introducir leyes que permitían la desnaturalización y la desnacionalización de sus propios ciudadanos. Francia dio el primer paso, en 1915, respecto a los ciudadanos naturalizados de origen "enemigo"; en 1922 Bélgica siguió el ejemplo, que al revocar la naturalización de los ciudadanos que habían cometido actos "antinacionales" durante la guerra; en 1926 el régimen fascista sancionó una ley análoga respecto de los ciudadanos que se habían mostrado "indignos de la ciudadanía italiana"; a Austria le llegó el turno en 1933, y así sucesivamente, hasta que en 1935 las Leyes de Núremberg dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos sin derechos políticos. Estas leyes –y el apatridismo de masas que de ellas resultó– marcan un punto de inflexión decisivo en la vida del Estado-nación moderno y su definitiva emancipación de las nociones ingenuas de pueblo y de ciudadano.

Este no es el lugar para volver a hacer la historia de los diversos comités internacionales mediante los cuales los Estados, la Sociedad de las Naciones y, más adelante, la ONU buscaron enfrentar el problema de los refugiados, desde el *Bureau Nansen* para los refugiados rusos y armenios (1921), pasando por el Alto Comisionado para los prófugos de Alemania (1936), el Comité Intergubernamental para los Refugiados (1938), la Organización Internacional para los Refugiados de la ONU (1946) hasta el actual Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (1951), cuya actividad, según su estatuto,

no tiene carácter político, sino sólo "humanitario y social". Lo esencial es que, en cada ocasión en la cual los refugiados ya no representan casos individuales, sino un fenómeno de masas (como sucede entre las dos guerras y nuevamente ahora), tanto estas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de la solemne invocación a los derechos inalienables del hombre, han demostrado ser absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema sino simplemente de afrontarlo de modo adecuado. Así, toda la cuestión se transfirió a las manos de la policía y de las organizaciones humanitarias.

3. Las razones de esta impotencia no radican sólo en la impotencia y en la ceguera de los aparatos burocráticos, sino también en la ambigüedad de las propias nociones fundamentales que regulan la inscripción de lo *nativo* (es decir, de la vida) en el ordenamiento jurídico del Estado-nación. Arendt tituló "La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre" al capítulo noveno, dedicado al problema de los refugiados, en la segunda parte –"Imperialismo"– de su libro *Los orígenes del totalitarismo*.[5] Es necesario tomar en serio la formulación propuesta en el título del capítulo, que vincula indisolublemente la suerte de los derechos del hombre y la del Estado nacional moderno, de modo que el ocaso de este implica por fuerza que aquellos se vuelvan obsoletos. Aquí la paradoja reside en que precisamente

[5] *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana Diez, Madrid, Taurus, 1998 [N. del T.].

la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre señala, en cambio, la crisis radical de este concepto. "La concepción de los derechos del hombre –escribe Arendt– basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el preciso momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que ciertamente habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas –excepto que seguían siendo humanos–". En el sistema del Estado-nación, los así llamados derechos sagrados e inalienables del hombre se muestran desprovistos de toda tutela desde el momento mismo en el cual ya no es posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado. Lo que está implícito, si se reflexiona bien, en la ambigüedad del título mismo de la Declaración de 1789: *Déclarations des droits de l'homme et du citoyen* [*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*], donde no queda claro si los dos términos nombran dos realidades distintas o forman, por el contrario, una hendíadis, en la cual el primer término siempre está, en rigor, ya contenido en el segundo.

Que en el ordenamiento político del Estado-nación no haya ningún espacio autónomo para algo semejante al puro hombre en sí es evidente cuando menos por el hecho de que el estatus de refugiado siempre ha sido considerado, incluso en el mejor de los casos, como una condición provisional, que debe conducir o bien a la naturalización o bien a la repatriación. Un estatus estable del hombre en sí es inconcebible en el derecho del Estado-nación.

4. Ya es tiempo de dejar de contemplar las declaraciones de los derechos desde 1789 hasta la actualidad como proclamaciones de eternos valores metajurídicos, tendientes a vincular al legislador al respeto de dichos valores, y considerarlas conforme su función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan, en efecto, ante todo la figura originaria de la inscripción de la vida desnuda natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Aquella vida desnuda (la creatura humana) –que en el *Ancien Régime* [Antiguo régimen] pertenecía a Dios y, en el mundo clásico, se diferenciaba con claridad (como *zoē*) de la vida política [*bíos*]– ahora entra en primer plano en el cuidado del Estado y se vuelve, por así decirlo, su fundamento terreno. Estado-nación significa: Estado que hace del hecho de haber nacido, del nacimiento (es decir, de la vida desnuda humana) el fundamento de su propia soberanía. Es este el sentido (que ni siquiera está demasiado oculto) de los primeros tres artículos de la Declaración de 1789: sólo porque ha inscripto (artículos 1 y 2) el elemento del nacimiento en el centro de toda asociación política, puede vincular firmemente (artículo 3) el principio de soberanía a la nación (de acuerdo con el étimo, *natio* significa originalmente simplemente "nacimiento").

Las Declaraciones de los derechos entonces deben ser consideradas como el lugar en el cual se actualiza el pasaje desde la soberanía regia de origen divino hacia la soberanía nacional. Aseguran la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que deberá suceder a la caída del *Ancien Régime*. La transformación del *súbdito* en *ciudadano* a través de ellas

significa que el nacimiento –o sea, la vida desnuda natural– aquí por primera vez (con una transformación cuyas consecuencias biopolíticas sólo ahora podemos comenzar a medir) se convierte en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de la soberanía, separados en el *Ancien Régime* ahora se unen de manera irrevocable para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. La ficción implícita es que el *nacimiento* se vuelva inmediatamente *nación*, de modo de que no pueda existir ningún desfase entre los dos momentos. Los derechos son, así, atribuidos al *hombre*, sólo en la medida en que él es el presupuesto, que de inmediato se diluye (y que, antes bien, nunca debe salir a la luz como tal) del *ciudadano*.

5. Si el refugiado representa, en el ordenamiento del Estado-nación, un elemento que provoca tanta inquietud, es primordialmente debido a que, al quebrar la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente, desde siempre han existido excepciones concretas a este principio: la novedad de nuestro tiempo, que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que porciones crecientes de la humanidad ya no pueden representarse dentro de él. Por ello, en cuanto disgrega la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el refugiado, esta figura en apariencia marginal, merece ser considerado, por el contrario, como la figura central de nuestra historia política. Es bueno no olvidar que los primeros campos fueron

construidos en Europa como espacio de control para los refugiados, y que la sucesión campos de internamiento-campos de concentración-campos de exterminio representa una filiación perfectamente real. Una de las pocas reglas a las que los nazis se apegaron de forma constante a lo largo de la "solución final", consistía en que los judíos y los gitanos sólo después de haber sido desnacionalizados por completo (incluso de esa ciudadanía de segunda clase que les esperaba tras las leyes de Núremberg), podían ser enviados a los campos de exterminio. Cuando sus derechos ya no son derechos del ciudadano, entonces el hombre es de veras *sacro*, en el sentido que este término tiene en el derecho romano arcaico: entregado en voto a la muerte.

6. Es necesario desagregar resueltamente el concepto de refugiado de aquel de los derechos del hombre y dejar de considerar el derecho de asilo (que, por lo demás, en la legislación de los Estados europeos ya está siendo reducido) como la categoría conceptual en la cual inscribir el fenómeno (una mirada a las recientes "Tesis sobre el derecho de asilo" de Agnes Heller, muestra que ello hoy no puede conducir sino a inoportunas confusiones). El refugiado debe ser considerado por lo que es, es decir, nada menos que un concepto-límite que pone en crisis radical los principios del Estado-nación y que, al mismo tiempo, permite desbrozar el campo para producir una renovación categorial que ya no admite dilaciones.

Mientras tanto, en efecto, el fenómeno de la inmigración así llamada ilegal en los países de la Comunidad Europea

ha asumido (y lo asumirá de forma creciente en los próximos años, pues se prevén veinte millones de inmigrantes provenientes de los países de Europa Central) características y proporciones de tal magnitud que por completo justifican esta inversión de perspectiva. A lo que actualmente se enfrentan los Estados industrializados es una *masa estable de residentes no-ciudadanos*, que no pueden ni quieren ser naturalizados o repatriados. Estos no-ciudadanos a menudo poseen una nacionalidad de origen, pero, dado que prefieren no beneficiarse de la protección de su Estado, terminan encontrándose, como los refugiados, en la condición de "apátridas de hecho". Para estos residentes no-ciudadanos, Tomas Hammar ha propuesto usar el término *denizen* [habitante], que tiene el mérito de mostrar cómo el concepto de *citizen* [ciudadano] ya es inadecuado para describir la realidad político-social de los Estados modernos. Por otra parte, los ciudadanos de los Estados industriales avanzados (tanto en Estados Unidos como en Europa) manifiestan, a través de su creciente deserción de las instancias codificadas de la participación política, una evidente propensión a transformarse en *denizens*, en residentes estables no-ciudadanos, de modo que ciudadanos y *denizens* están entrando –al menos en determinados sectores sociales– en una zona de indistinción potencial. Paralelamente, de conformidad con el bien conocido principio según el cual la asimilación sustancial en presencia de diferencias formales exacerba el odio y la intolerancia, crecen las reacciones xenófobas y las movilizaciones defensivas.

7. Antes de que vuelvan a abrirse en Europa los campos de exterminio (lo que ya está comenzando a suceder), es necesario que los Estados-nación encuentren el coraje de someter a juicio el principio mismo de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio que en él se funda. Por el momento, no es sencillo señalar las formas en que esto concretamente podría suceder. Aquí alcanza con sugerir una posible dirección. Es sabido que una de las opciones que se han evaluado para la solución del problema de Jerusalén es que, al mismo tiempo y sin repartición territorial, se convierta en la capital de dos organismos estatales distintos. La paradójica condición de recíproca extraterritorialidad (o mejor, aterritorialidad) que implicaría ese camino podría generalizarse como modelo de nuevas relaciones internacionales. En vez de dos Estados nacionales divididos por inciertos y amenazantes límites, sería posible imaginar dos comunidades políticas perdurables en una misma región y en mutuo éxodo, articuladas entre sí por una serie de recíprocas extraterritorialidades, en las cuales el concepto-guía ya no sería el *ius* del ciudadano, sino el *refugium* [refugio] del individuo. En sentido análogo, podríamos concebir a Europa no como una imposible "Europa de las naciones", cuya catástrofe a corto plazo ya se deja entrever, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el cual todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no-ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el cual el estatus de europeo significaría el estar-en-éxodo (obviamente también inmóvil) del ciudadano. El

espacio europeo marcaría así un desfase irreductible entre el nacimiento y la nación, en el cual el viejo concepto de pueblo (que, como se sabe, es siempre minoría) podría reencontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (que hasta ahora lo ha usurpado indebidamente).

Este espacio no coincidiría con ningún territorio nacional homogéneo ni con la suma *topográfica* de ellos, sino que obraría en ellos, horadándolos y articulándolos *topológicamente* como en una botella de Leyden o en una cinta de Moebius, donde lo exterior y lo interior se indeterminan. En este nuevo espacio, las ciudades europeas, al entrar en relación de recíproca extraterritorialidad, volverían a encontrar su antigua vocación de ciudades del mundo.

Mientras escribo este ensayo 425 palestinos expulsados del Estado de Israel se encuentran en una suerte de tierra de nadie entre Líbano e Israel. Estos hombres ciertamente constituyen, de acuerdo a lo sugerido por Arendt, "la vanguardia de su pueblo". Pero no necesariamente o no solamente en el sentido de que ellos formarían el núcleo originario de un futuro Estado nacional, que resolvería el problema palestino con toda probabilidad de un modo tan insuficiente como el modo en que Israel ha resuelto la cuestión judía. Más bien la tierra de nadie en la cual ellos están refugiados ha repercutido hasta ahora en el territorio del Estado de Israel, horadándolo y alterándolo de forma tal que la imagen de aquella montaña nevada se ha vuelto más propia que cualquier otra región de Heretz Israel. En el presente puede pensarse la supervivencia política de los

hombres sólo en un mundo en el cual los espacios de los Estados hayan sido atravesados y topológicamente deformados de ese modo y en el cual el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es.

[illegible]

[illegible]

¿Qué es un pueblo?

1. Toda interpretación del significado político del término *pueblo* debe comenzar por el hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, este siempre indica también a los pobres, los desheredados, los excluidos. *Un mismo término nombra, pues, tanto al sujeto político constitutivo cuanto a la clase que –de hecho, si no de derecho– está excluida de la política.*

El italiano *popolo*, el francés *peuple*, el castellano "pueblo" (como los adjetivos correspondientes *popolare*, *populaire*, *popular* y los tardolatinos *populus* y *popularis* de los cuales derivan todos) designan, tanto en la lengua común como en el léxico político, ya sea el conjunto de los ciudadanos como cuerpo político unitario (como en "pueblo italiano" o en "juez popular"), ya sea los pertenecientes a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Incluso el inglés *people*, cuyo sentido está más indiferenciado, conserva, sin embargo, el significado de *ordinary people*, en oposición a los ricos y a la nobleza. Es por esto que en la constitución de Estados Unidos sin ningún tipo de distinción se lee "We, the people of the United States..."; pero cuando Abraham Lincoln, en el discurso de Gettysburgh, invoca

un "Government of the people, by the people, for the people [Gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo]", la repetición opone de manera implícita otro pueblo al primero. Hasta qué punto esta ambigüedad fue esencial también durante la Revolución Francesa (esto es, precisamente en el momento en que se reivindicaba el principio de la soberanía popular) quedó demostrado por la función decisiva que en ella desempeñó la compasión por el pueblo, entendido como clase excluida. Arendt recordó que

> la definición misma del término nació de la compasión y la palabra llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malhereux m'applaudissent* [el pueblo, los infelices me aplauden], solía decir Robespierre; o *le peuple toujours malheureux* [el pueblo siempre infeliz], como expresaba hasta el propio Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la Revolución.

En Jean Bodin ya hay un concepto doble, aunque de sentido contrario, en el capítulo de *Les Six Livres de la République* [*Los seis libros de la República*] en el cual se define la democracia, o *État populaire* [Edad popular]: al *peuple en corps* [el cuerpo del pueblo], como titular de la soberanía, se le opone el *menu peuple* [la plebe], al cual la sabiduría aconseja excluir del poder político.

2. Una tan difundida y constante ambigüedad semántica no puede ser producto de la casualidad: debe ser el reflejo de una anfibología inherente a la naturaleza y a

la función del concepto *pueblo* en la política occidental. Todo sucede, entonces, como si eso que llamamos pueblo fuera, en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte, el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral; por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos indigentes y excluidos. En el primero hay una inclusión que pretende no dejar nada fuera; en el segundo, una exclusión que se sabe sin esperanzas. En un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos; en el otro, el coto[6] –corte de los milagros o campo– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. No existe, en este sentido, en ningún lugar un referente único y compacto del término *pueblo*: como es el caso con muchos conceptos políticos fundamentales (y en esto se parecen a las *Urworte* [protopalabras] de Carl Abel y Sigmund Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont), "pueblo" es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos. No obstante, esto significa también que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se da mediante una escisión fundamental y que, en el concepto "pueblo", podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: vida desnuda (*pueblo*) y existencia política (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. *El pueblo siempre lleva ya consigo la fractura biopolítica fundamental. Es eso que no puede ser incluido en*

[6] Aquí Agamben emplea la palabra *bandita* (del verbo *bandire*, exiliar) cuyo significado es "reserva" o "coto" [N. del T.].

el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el cual siempre está ya incluido.

De aquí las contradicciones y aporías a las que el pueblo da lugar cada vez que es invocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, no obstante, todavía debe hacerse realidad; es la fuente pura de toda identidad, pero que continuamente debe redefinirse y purificarse mediante la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que por esencia falta a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición. El pueblo es aquello que para ser debe negarse, por medio de su opuesto, a sí mismo (de aquí las aporías específicas del movimiento obrero, que se dirige al *pueblo* y, al mismo tiempo, apunta a su abolición). En algunas ocasiones pendón sangriento de la reacción y, en otras, insignia incierta de las revoluciones y de los frentes populares, el pueblo contiene, en todo caso, una escisión que es más originaria que la de amigo/enemigo, una guerra civil incesante que lo divide de manera más radical que cualquier conflicto y, al mismo tiempo, lo mantiene unido y lo constituye con más solidez que cualquier identidad. Si bien se ve, hasta eso que Marx llama lucha de clases y que, pese a permanecer sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo pueblo y que tendrá fin únicamente cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, *Pueblo* y *pueblo* coincidan y ya no haya, propiamente hablando, ningún pueblo.

3. Si lo anteriormente expuesto es cierto, si el pueblo contiene necesariamente en su seno la fractura biopolítica central, entonces será posible leer algunas páginas decisivas de la historia de nuestro siglo de una manera novedosa. Dado que, si bien la lucha entre los dos pueblos ocurre ciertamente desde siempre, en nuestro tiempo ha sufrido una última y paroxística aceleración. Así como en Roma la escisión interna del pueblo estaba sancionada jurídicamente por la clara división entre *populus* [pueblo] y *plebs* [plebe], cada cual con sus propias instituciones y sus propios magistrados, de la misma forma en la Edad Media, la diferenciación entre *popolo minuto* y *popolo grasso*[7] correspondía a una precisa articulación de diversas artes y oficios; pero cuando, a partir de la Revolución Francesa, el pueblo se convierte en el depositario único de la soberanía, el *pueblo* se transforma en una incómoda presencia, y por primera vez aparecen la miseria y la exclusión como un escándalo en cualquier sentido intolerable. En la Edad Moderna, miseria y exclusión no son sólo conceptos económicos o sociales, sino categorías eminentemente políticas (todo el economicismo y el "socialismo" que en apariencia dominan la política moderna tienen, en realidad, un significado político, incluso biopolítico).

En esta perspectiva, nuestro tiempo no es sino el intento –implacable y metódico– de suprimir la escisión que divide al pueblo, eliminando de raíz al pueblo de los excluidos. Este intento iguala, según modalidades y horizontes distintos,

[7] "Pueblo acomodado" o burguesía y "pueblo pequeño" o plebe [N. del T.].

a la derecha y a la izquierda, a los países capitalistas y a los países socialistas, unidos en el proyecto –a fin de cuentas, vano, pero que se ha realizado de modo parcial en todos los países industrializados– de producir un pueblo uno e indiviso. La obsesión con el desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura.

Visto desde esta luz, el exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere un significado radicalmente nuevo. En su condición de pueblo que rechaza integrarse al cuerpo político nacional (se supone, de hecho, que cualquier asimilación por su parte en realidad sólo es simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del *pueblo*, de esa vida desnuda que la Modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno. Y en la lúcida furia con que el *Volk* [pueblo] alemán –representante por excelencia del pueblo como cuerpo político integral– intenta eliminar para siempre a los judíos, debemos ver la fase extrema de la lucha intestina que divide al *Pueblo* del *pueblo*. Con la solución final (que incluye, y no por azar, también a los gitanos y a otros inasimilables), el nazismo intenta oscura e inútilmente liberar a la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para finalmente producir al *Volk* alemán como pueblo que ha cerrado la fractura biopolítica original (por esta razón los jefes nazis repiten con tanta obstinación que, al eliminar a judíos y gitanos, también están trabajando, en verdad, para el resto de los pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* [Ello] e *Ich* [Yo], podría decirse que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual "allí donde hay vida desnuda, tendrá que haber un *Pueblo*"; a condición, sin embargo, de añadir inmediatamente que este principio vale también para la fórmula inversa, que establece que "allí donde hay un Pueblo, habrá vida desnuda". La fractura que se creía haber cerrado eliminando al *pueblo* (a los judíos que son su símbolo), de esa manera se reproduce nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra entregada en voto a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de una forma distinta, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de eliminar, por medio del desarrollo, a las clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en vida desnuda a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Sólo una política que sea capaz de saldar cuentas con la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la Tierra.

¿Qué es un campo?[8]

Todo lo sucedido en los campos de concentración supera de tal modo el concepto jurídico de crimen que a menudo simplemente se ha omitido considerar la específica estructura jurídico-política en la cual se produjeron aquellos hechos. El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta *conditio inhumana* (condición inhumana) que jamás se haya dado sobre la Tierra: esto es, a fin de cuentas, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para las generaciones posteriores. Seguiremos aquí deliberadamente una orientación inversa. En vez de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí sucedieron, nos preguntaremos sobre todo: *¿qué es un campo?, ¿cuál es su estructura jurídico-política?, ¿por qué pudieron tener lugar semejantes acontecimientos?* Esto nos conducirá a observar el campo no como un hecho histórico y una anomalía perteneciente al pasado (aunque eventualmente todavía rastreable hoy) sino, de algún modo, como la matriz oculta, como el *nómos* [ley humana] del espacio político en el que todavía vivimos.

[8] Esta traducción de Flavia Costa fue publicada por primera vez en la revista *Artefacto. Pensamientos de la técnica*, nº 2, Buenos Aires, marzo de 1998, pp. 52-55. Se ofrece aquí una versión revisada [N. de E.].

Los historiadores discuten si la primera aparición de los campos debe identificarse con los "campos de concentraciones"[9] creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir las insurrecciones de la población de la colonia, o con los *concentration camps* [campos de concentración] en los cuales los ingleses, a principios de siglo, hacinaron a los *bóers*; lo que aquí importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción ligado a una guerra colonial. Los campos nacen, así, no del derecho ordinario (y mucho menos, como acaso podría haberse creído, de una transformación y de un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es aún más evidente para el *Lager* [campo de concentración] nazi, acerca de cuyo origen y régimen jurídico estamos bien documentados. Es sabido que la base jurídica de la internación no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de derivación prusiana, que los juristas nazis clasifican a veces como una mezcla de policía preventiva, en cuanto permitía "poner bajo custodia" a los individuos independientemente de cualquier contenido relevante en lo penal, únicamente a fines de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* está en la ley prusiana del 4 de junio de 1851 sobre el estado de sitio, que se estableció en 1871 en toda Alemania (con excepción de Baviera), y todavía antes en la ley prusiana sobre la "protección de la

[9] En castellano en el original [N. de la T.].

libertad personal" [*Schutz der persönlichen Freiheit*] del 12 de febrero de 1850, que encontraron una muy considerable aplicación en ocasión de la Primera Guerra Mundial.

Este nexo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no podría ser sobrevalorado para una correcta comprensión de la naturaleza del campo. La "protección" de la libertad que está en cuestión en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza a la emergencia. La novedad es que esta institución se desprende del estado de excepción sobre el cual se fundaba y se la deja vigente en la situación normal. *El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla.* En él, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden espacial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal. Cuando en marzo de 1933, en coincidencia con la celebración de las elecciones que llevaron a Adolf Hitler al lugar de canciller del Reich, Heinrich Himmler decidió crear en Dachau un "campo de concentración para prisioneros políticos", este fue inmediatamente confiado a las SS y, a través de la *Schutzhaft*, puesto fuera de las reglas del derecho penal y del derecho carcelario, con los que, ni entonces ni después, jamás tuvo nada que ver. Dachau, como los otros campos que se le sumaron enseguida (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg), permanecieron virtualmente siempre en funciones: lo que variaba era la cantidad de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937,

antes de que comenzara la deportación de los judíos, se reducía a 7500 personas). Pero el campo como tal se había vuelto en Alemania una realidad permanente.

Es necesario reflexionar sobre el estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción: se trata de una parcela de territorio a la que se coloca fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no por eso es simplemente un espacio externo. Lo que allí dentro está excluido es, según el significado etimológico del término excepción [*ex-capere*], *puesto fuera*, incluso a través de su propia exclusión. Pero así, lo que es ante todo capturado en el ordenamiento es el propio estado de excepción. El campo es la estructura en la cual el estado de excepción, sobre cuya posible decisión se funda el poder soberano, se realiza en forma estable. Hannah Arendt observó alguna vez que en los campos emerge a plena luz el principio que rige el dominio totalitario y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir, es decir, el principio según el cual "todo es posible". *Sólo porque los campos constituyen, en el sentido que se ha visto, un espacio de excepción, en el cual la ley está integralmente suspendida, todo en ellos es de veras posible.* Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es precisamente la de realizar en forma estable la excepción, lo increíble que en ellos ha sucedido permanece del todo ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre interior y exterior, excepción y regla, lícito e ilícito en la cual toda protección jurídica se reducía al mínimo. Y si además era judío, ya había sido

privado, desde las leyes de Núremberg, de sus derechos de ciudadano; y posteriormente, en el momento de la "solución final", completamente desnacionalizado. *En cuanto sus habitantes eran desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna.* Por esto el campo es el paradigma mismo del espacio político, en el punto en que la política deviene biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta respecto de los horrores cometidos en los campos no es, por lo tanto, aquella que interroga hipócritamente cómo fue posible cometer delitos tan atroces sobre seres humanos; más honesto, y sobre todo más útil, sería indagar atentamente a través de qué procedimientos jurídicos y de qué dispositivos políticos los seres humanos pudieron ser tan integralmente privados de sus derechos y de sus prerrogativas, al punto de que cualquier acto cometido en relación a ellos nunca se consideraba un delito (en este punto, de hecho todo se había vuelto realmente posible).

Si esto es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la vida desnuda como tal, deberemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que una estructura semejante se crea, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan, y cualesquiera sean su denominación y su topografía específica. Será un

campo tanto el estadio de Bari, donde en 1991 la policía italiana hacinó provisoriamente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de enviarlos de vuelta a su país, como el velódromo de invierno en el que la autoridad de Vichy agrupó a los judíos antes de entregárselos a los alemanes; tanto el campo de prófugos en la zona fronteriza con España en el que murió preso en 1939 Antonio Machado como las *zones d'attente* [salas de espera] de los aeropuertos internacionales franceses en las que permanecían retenidos los extranjeros que pedían que se los reconociera con el estatuto de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en el cual el ordenamiento normal es de hecho suspendido y en el cual que se cometan o no atrocidades no depende del derecho, sino sólo de la civilidad y del sentido ético de la policía que obra provisoriamente como soberana (por ejemplo, en los cuatro días que los extranjeros pueden ser retenidos en la *zone d'attente* [zona de espera] antes de la intervención de la autoridad judicial). Pero incluso ciertas periferias de las grandes ciudades posindustriales y las *gated communities* [barrios cerrados] estadounidenses comienzan hoy a asemejarse, en este sentido, a los campos, en donde la vida desnuda y la vida política entran, al menos en determinados momentos, en una zona de absoluta indeterminación.

El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece ahora, desde esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de modo decisivo el espacio político mismo de la Modernidad. Se produce en el momento en que el sistema

político del Estado-nación moderno, que se fundaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o la nación), entra en una crisis duradera, y el Estado decide asumir directamente entre sus propias tareas el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación es definida por estos tres elementos –territorio, ordenamiento, nacimiento– la ruptura del viejo *nómos* no se produce en los dos aspectos que lo constituían según Carl Schmitt (la localización, *Ortung*, y el ordenamiento, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la vida desnuda (el *nacimiento*, que deviene así nación) dentro de aquellos. Algo ya no puede funcionar más en los mecanismos tradicionales que regulaban esta inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el ordenamiento o, más aún, el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los campos aparecieran junto a las nuevas leyes sobre la ciudadanía y sobre la desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos, dictadas por casi todos los Estados europeos, incluida Francia, entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, deviene ahora un orden espacial nuevo y estable en el que habita esa vida desnuda que, en medida creciente, ya no puede ser inscripta en el ordenamiento. *La*

brecha cada vez mayor entre el nacimiento (la vida desnuda) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y aquello que llamamos campo es este desvío. A un ordenamiento sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin ordenamiento (el campo, como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que contiene en su interior una *localización dislocante* que lo excede, en la cual cada forma de vida y cada norma puede eventualmente ser capturada. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos, que debemos aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis. Este es el cuarto e inseparable elemento que ha venido a sumarse, despedazándola, a la vieja trinidad de Estado-nación (nacimiento)-territorio.

Es en esta perspectiva que debemos observar la reaparición de los campos en una forma, en cierto sentido todavía más extrema, en los territorios de la ex-Yugoslavia. Lo que está sucediendo no es en absoluto, como algunos observadores interesados se apresuran en declarar, una redefinición del viejo sistema político de acuerdo con nuevos órdenes étnicos y territoriales, sino una simple repetición de los procesos que han llevado a la constitución de los Estados-nación europeos. Hay además una ruptura insalvable del viejo *nómos*, y una dislocación de la población y de las vidas humanas según líneas de fuga enteramente nuevas. De aquí la importancia decisiva de

los campos de estupro étnico. Si los nazis jamás pensaron en acometer la "solución final" embarazando a las mujeres judías, esto fue porque el principio de nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el ordenamiento del Estado-nación, si bien había sido profundamente transformado, continuaba de alguna manera aún funcionando. Ahora este principio entra en un proceso de dislocación y de deriva en el cual su funcionamiento se vuelve desde todo punto de vista imposible y en el cual debemos esperar no sólo nuevos campos, sino incluso nuevas y cada vez más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la ciudad. El campo, que ahora ha sido sólidamente instalado en su interior, es el nuevo *nómos* biopolítico del planeta.

[illegible]

II

Notas sobre el gesto

1. *En las postrimerías del siglo XIX la burguesía occidental ya había perdido definitivamente sus gestos.*

En 1886 Georges Gilles de la Tourette, *ancien interne des Hospitaux de Paris et de la Salpêtrière* [expasante de los hospitales de París y Salpetriere], publicó en la editorial Delahaye et Lecrosnier sus *Études cliniques et physiologiques sur la marche* [*Estudios clínicos y fisiológicos sobre la marcha*]. Era la primera vez que uno de los gestos humanos más comunes se analizaba con métodos estrictamente científicos. Cincuenta y tres años antes, cuando la buena conciencia de la burguesía aún se hallaba intacta, el programa de una patología general de la vida social anunciado por Balzac no había producido más que cincuenta páginas, en definitiva decepcionantes, de la *Théorie de la démarche* [*Teoría del andar*]. La descripción que Gilles de la Tourette hace de un paso humano es la mejor revelación de la distancia, no sólo temporal, que separa los dos intentos. Donde Balzac no veía más que la expresión de un carácter moral, lo que aquí opera es una mirada que ya es una profecía del cinematógrafo:

> Mientras la pierna hace las veces de punto de apoyo, el pie derecho se eleva experimentando un movimiento de torsión que va desde el talón hasta la punta de los dedos, que se despegan del suelo en último lugar; toda la pierna ahora se impulsa hacia adelante y el pie va a dar al suelo con el talón. En este preciso instante, el pie izquierdo, que ha terminado su revolución y sólo se apoya sobre la punta de los dedos, se separa a su vez del suelo; la pierna izquierda se impulsa hacia delante, pasa junto a la pierna derecha a la cual tiende a aproximarse, la supera y el pie derecho toca la superficie con el talón al tiempo que el derecho completa su revolución.

Sólo un ojo dotado de una visión de esa clase podía afinar ese método de las huellas cuyo perfeccionamiento, con justa razón, enorgullecía a Gilles de la Tourette. Un rollo de papel blanco de empapelar de siete a ocho metros de largo por cincuenta centímetros de ancho se fija al suelo y se divide longitudinalmente en dos mitades con una línea dibujada a lápiz. Las plantas de los pies del sujeto del experimento se rocían entonces con sesquióxido de hierro en polvo que las tiñe con un bonito color rojizo. Las huellas que el paciente deja al caminar a lo largo de las líneas directrices permiten medir a la perfección su marcha de acuerdo a distintos parámetros (longitud del paso, desplazamiento lateral, ángulo de inclinación, etcétera).

Al observar las reproducciones de las huellas publicadas por Gilles de la Tourette, es imposible no pensar

en la serie de instantáneas que justamente en aquellos años Eadweard Muybridge realiza en la Universidad de Pensilvania sirviéndose de una batería de veinticuatro objetivos fotográficos. El "hombre que camina a una velocidad normal", el "hombre que corre llevando un fusil", la "mujer que camina y recoge una jarra", la "mujer que camina y manda un beso", son los gemelos felices y visibles de las creaturas desconocidas y sufrientes que han dejado estas huellas.

Un año antes de los estudios sobre la marcha, había salido el *Étude sur une affection nerveuse caracterisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'echolalie et de coprolalie* [*Estudio sobre un trastorno nervioso caracterizado por la incoordinación motriz acompañada de ecolalia y coprolalia*] que debía establecer el cuadro clínico de aquel que luego fue llamado Síndrome de Tourette. Aquí el propio distanciamiento del gesto más cotidiano que había permitido el método de las huellas se aplica a la descripción de una impresionante proliferación de tics, movimientos espasmódicos y extravagancias conductuales –proliferación que no se puede definir más que como una catástrofe generalizada de la esfera de la gestualidad–. El paciente no está en condiciones ni de comenzar ni de completar los gestos más simples; si logra dar inicio a un movimiento, es interrumpido y desbaratado por sacudidas descoordinadas y por temblores en los cuales parece que la musculatura bailara [*chorea*] de un modo del todo independiente de un fin motriz. El equivalente de este desorden en la esfera de la marcha fue descripto de forma

ejemplar por Jean-Martin Charcot en las célebres *Leçons du mardi à la Salpêtrière*:[10]

> He aquí que se pone en movimiento, con el cuerpo inclinado hacia adelante, rígidos los miembros inferiores, en extensión, pegados, por decirlo así, uno al otro, apoyándose sobre la punta de los pies; estos se deslizan de algún modo sobre el suelo, y la progresión se da por medio de una rápida trepidación [...] Cuando el sujeto ha comenzado así su marcha da la impresión de que en cualquier momento puede caer de bruces; de todos modos, para él es poco menos que imposible detenerse por sí mismo. Muy a menudo necesita aferrarse a un cuerpo cercano. Se diría que se trata de un autómata movido por un resorte, y en estos movimientos de progresión rígidos, a tirones, como convulsivos, nada hay que recuerde la soltura del andar [...] Por fin, luego de varios intentos, he aquí que parte y, conforme al mecanismo recién indicado, más que caminar se desliza sobre el suelo, con las piernas rígidas o por lo menos que apenas se flexionan, mientras que los pasos de algún modo son sustituidos por otros tantos bruscos temblores.

Lo más extraordinario es que estas dolencias, después de haber sido observadas en miles de casos desde 1885, prácticamente dejan de ser registradas en los primeros años del siglo XX, hasta un día en que, en el invierno de 1971,

[10] Trad. cast. parcial: *Histeria: lecciones del martes*, Jaén, Ediciones del Lunar, 2003 [N. del T.].

caminando por las calles de Nueva York, Oliver Sacks creyó ver tres casos de tourettismo en el lapso de pocos minutos. Una de las hipótesis posibles para explicar esta desaparición es que ataxias, tics y distonías en ese intervalo se habían vuelto la norma y que, a partir de determinado momento, todos habían perdido el control de sus gestos y caminaban y gesticulaban frenéticamente. De cualquier manera, es esta la impresión que se tiene al mirar las películas que Étienne-Jules Marey y los hermanos Lumière comienzan a rodar justamente en aquellos años.

2. *En el cine, una sociedad que ha perdido sus gestos intenta reapropiarse de lo que ha perdido y, al mismo tiempo, registrar su pérdida.*

Una época que ha perdido sus gestos está, por eso mismo, obsesionada por ellos; para unos hombres a quienes se les ha sustraído toda su naturaleza, cada gesto se convierte en un destino. Y cuanto más perdían los gestos su desenfado bajo la acción de potencias invisibles, tanto más la vida se volvía indescifrable. Es en esta fase que la burguesía, que pocas décadas antes se encontraba todavía firmemente en posesión de sus símbolos, cae víctima de la interioridad y se entrega a la psicología.

Nietzsche constituye el punto en el cual esta tensión polar, por una parte, hacia la anulación y la pérdida del gesto y, por la otra, hacia su transfiguración en sino, alcanza su punto culminante en la cultura europea. Dado que el pensamiento del eterno retorno es inteligible sólo como

un gesto en el cual potencia y acto, naturaleza y *maniera*, contingencia y necesidad se vuelven indiscernibles (en última instancia, por lo tanto, únicamente como teatro). *Also sprach Zarathustra*[11] es el ballet de una humanidad que ha perdido sus gestos. Y cuando la época advirtió esto, entonces (¡demasiado tarde!) comenzó el presuroso intento de recuperar *in extremis* [en el último momento] los gestos perdidos. La danza de Isadora Duncan y de Serguéi Diáguilev, la novela de Marcel Proust, la gran poesía del *Jugendstil* desde Giovanni Pascoli hasta Rainer Maria Rilke y, finalmente, del modo más ejemplar, el cine mudo, trazan el círculo mágico en el cual la humanidad buscó por última vez evocar lo que para siempre se le estaba escurriendo de las manos.

En esos mismos años, Aby Warburg comienza las indagaciones que sólo la estrechez de miras de una historia del arte psicologizante pudo definir como "ciencia de la imagen". En realidad, el principal propósito de esas indagaciones era, antes bien, el gesto entendido como cristal de memoria histórica, su endurecimiento en un destino, así como un incansable intento de los artistas y de los filósofos (en el caso de Warburg rayano en la locura) por liberarlo de él a través de una polarización dinámica. Debido a que estas investigaciones se realizaban en el campo de las imágenes se ha creído que la imagen era también su objeto. Por el contrario, Warburg transformó la imagen (que aún le brindará a Carl Jung el modelo de

[11] Trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005 [N. del T.].

la esfera metahistórica de los arquetipos) en un elemento decididamente histórico y dinámico. En este sentido, el *Bilderatlas Mnemosyne*,[12] que Warburg dejó inacabado, con cerca de mil fotografías, no es un inmóvil repertorio de imágenes, sino una representación en movimiento virtual de los gestos de la humanidad occidental, desde la Grecia clásica hasta el fascismo (es decir, algo que está más próximo a Andrea de Jorio que a Erwin Panofsky); dentro de cada sección, las imágenes individuales son consideradas más como fotogramas de una película que como realidad autónoma (al menos en el mismo sentido en que alguna vez Benjamin comparó la imagen dialéctica con esos pequeños cuadernos, precursores del cine, que, al ser hojeados rápidamente, producen la impresión del movimiento).

3. *El elemento del cine es el gesto y no la imagen.*

Gilles Deleuze demostró que el cine borra la falaz distinción psicológica entre la imagen como realidad psíquica y el movimiento como realidad física. Las imágenes cinematográficas no son ni *poses eternelles* [poses eternas] (como las formas del mundo clásico) ni *coupes immobiles* ["cortes" inmóviles] del movimiento; imágenes ellas mismas en movimiento, que Deleuze llama *images-mouvement* [imágenes-movimiento]. Es menester extender el análisis de Deleuze y mostrar que en general se refiere al estatuto

[12] Trad. cast.: *Atlas Mnemosyne*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2010 [N. del T.].

de las imágenes en la Modernidad. Pero eso significa que la rigidez mítica de la imagen aquí ha sido despedazada, y que no se debería hablar propiamente de imágenes sino de gestos. Toda imagen, en efecto, está animada por una polaridad antinómica: por un lado, es la reificación y la anulación de un gesto (es la *imago* [imagen] como máscara de cera del muerto o como símbolo), por el otro, conserva intacta su *dýnamis* [potencia] (como en las tomas de Muybridge o en cualquier fotografía deportiva). El primer aspecto corresponde al recuerdo del cual se apodera la memoria voluntaria, el segundo, a la imagen que centellea en la epifanía de la memoria involuntaria. Mientras el primero vive en un mágico aislamiento, el segundo remite siempre más allá de sí mismo, hacia un todo del cual forma parte. Incluso *La Gioconda*, incluso *Las meninas* pueden ser consideradas no como formas inmóviles y eternas, sino como fragmentos de un gesto o como fotogramas de un film perdido, en el cual sólo recuperarían su verdadero sentido. Es así porque en toda imaginación opera siempre una suerte de *ligatio* [atadura], un poder paralizante cuyo encanto es necesario romper, y es como si se elevara una muda invocación hacia la liberación de la imagen en el gesto desde toda la historia del arte. Es lo que en Grecia expresaban las leyendas sobre las estatuas que rompen los lazos que las retienen y comienzan a moverse; pero es también la intención que la filosofía confía a la idea, que no es, según la interpretación corriente, de ningún modo un arquetipo inmóvil, sino más bien una constelación en la cual los fenómenos se componen en un gesto.

El cine vuelve a llevar las imágenes a la patria del gesto. Según la bella definición implícita en *Nacht und Träume* [Noche y sueños] de Samuel Beckett, el cine es el sueño de un gesto. La tarea del director de cine es introducir en este sueño el elemento del despertar.

4. *Puesto que lo central es el gesto y no la imagen, el cine pertenece esencialmente al orden de la ética y de la política (y no simplemente al de la estética).*

¿Qué es el gesto? Una observación de Marco Terencio Varrón contiene un valioso indicio. Inscribe el gesto en la esfera de la acción, pero lo diferencia claramente del actuar [*agere*] y del hacer [*facere*].

> Se puede, en efecto, hacer algo y no actuarlo, como el poeta que hace un drama, pero no lo actúa [*agere* en el sentido de "recitar una parte"]: al contrario, el actor actúa el drama, pero no lo hace. Análogamente, el drama es hecho [*fit*] por el poeta, pero no es actuado [*agitur*] por él; es actuado por el actor, pero este no lo hace. En cambio, el *imperator* [el magistrado investido del poder supremo], respecto del cual se usa la expresión *res gerere* [llevar a cabo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir su entera responsabilidad], en esto no hace ni actúa, sino que *gerit*, es decir, sostiene [*sustinet*] (*De lingua latina*, VI, VIII, 77).

Lo que caracteriza al gesto es que, en él, no se produce ni se actúa, sino que se asume y se sostiene. El gesto

abre, pues, la esfera del *éthos* [costumbre] como esfera más propia de lo humano. ¿De qué modo una acción es asumida y sostenida? ¿De qué modo una *res* [cosa] se vuelve *res gesta*, un simple hecho, un acontecimiento? La diferenciación que Varrón hace entre *facere* y *agere* deriva, en última instancia, de Aristóteles. En un célebre pasaje de la *Ética nicomáquea* los opone de esta manera: "El objeto del actuar [de la *prâxis*] es distinto del objeto del hacer [de la *poíesis*]. El fin del hacer es, en efecto, distinto del hacer mismo; el fin de la praxis no podría, por el contrario, ser otro: actuar bien es, de hecho, en sí mismo el fin" (VI, 1140b). En cambio, es nueva la identificación, junto a esta, de una tercera clase de acción: si el hacer es un medio en vista de un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin volverse, por esto, fines.

Para la comprensión del gesto, nada es, por ello, más engañoso que representarse una esfera de medios dirigidos a un propósito (por ejemplo, la marcha, como medio para desplazar el cuerpo desde el punto A hasta el punto B) y, además, una esfera distinta de la primera y superior a ella, del gesto como movimiento que tiene en sí mismo su fin (por ejemplo, la danza como dimensión estética). Una finalidad sin medios es tan desconcertante como una medialidad que tiene sentido sólo respecto a un fin. Si la danza es gesto, esto se debe a que ella no consiste, por el contrario, en otra cosa más que en soportar y exhibir el carácter medial de los movimientos corporales. *El*

gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Hace aparecer el ser-en-un-medio del hombre y, de este modo, abre para él la dimensión ética. No obstante, así como en una película pornográfica una persona sorprendida en el acto de realizar un gesto que es simplemente un medio destinado a procurar placer a otros (o a sí misma) es suspendida por la medialidad –por el solo hecho de ser fotografiada y exhibida en su propia medialidad– y puede convertirse en medio de un nuevo placer para los espectadores (placer que de otro modo sería incomprensible); o, como en el caso del mimo, cuando los gestos dirigidos a los propósitos más familiares son exhibidos como tales y, por ello, mantenidos en suspenso *entre le désir et l'accomplissement, la perpétration et son souvenir* [entre el deseo y la consumación, la perpetración y su recuerdo], en aquello que Stéphane Mallarmé llama un *milieu pur* [medio puro]; de esa misma manera, lo que se comunica a los hombres en el gesto es la esfera no de un fin en sí, sino más bien de una medialidad pura y sin fin.

Sólo de este modo la oscura expresión kantiana "finalidad sin propósito" adquiere un significado concreto. Es, en un medio, aquella potencia del gesto que lo interrumpe en su mismo ser-medio y sólo así lo exhibe, hace de una *res* una *res gesta*. De igual modo, si se entiende por palabra el medio de la comunicación, mostrar una palabra no significa que se disponga de un plano más alto (un metalenguaje, él mismo incomunicable en el seno del primer nivel), a partir del cual hacer de ella un objeto de comunicación, sino exponerla sin ninguna trascendencia

en su propia medialidad, en su propio ser medio. El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene, con propiedad, nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el-lenguaje del hombre como pura medialidad. Pero, debido a que el ser-en-el-lenguaje no es algo que pueda ser dicho en proposiciones, el gesto es, en su esencia, siempre gesto que no logra desenvolverse en el lenguaje, es siempre *gag*[13] en el significado propio del término, que indica ante todo algo que se introduce en la boca para impedir la palabra y, además, la improvisación del actor para suplir un vacío de memoria o una imposibilidad de hablar. De aquí no sólo la proximidad entre gesto y filosofía, sino también entre filosofía y cine. El "mutismo" esencial del cine (que nada tiene que ver con la presencia o ausencia de una banda sonora) es, como el mutismo de la filosofía, exposición del ser-en-el-lenguaje del hombre: gestualidad pura. La definición de Wittgenstein de lo místico, como la muestra de lo que no puede ser dicho, es, literalmente, una definición del *gag*. Y todo gran texto filosófico es el *gag* que exhibe el lenguaje mismo, el mismo ser-en-el-lenguaje como un gigantesco vacío de memoria, como un incurable defecto del habla.

5. *La política es la esfera de puros medios, es decir, de la absoluta e integral gestualidad de los hombres.*

[13] Palabra inglesa que significa tanto "mordaza" como "chascarrillo" [N. del T.].

Las lenguas y los pueblos

Los gitanos aparecen en Francia durante las primeras décadas del siglo XV, en un período de guerras y de desórdenes, en forma de bandas que decían provenir de Egipto y eran conducidas por individuos que se definían como duques *in Egypto parvo* [en el pequeño Egipto] o condes *in Egypto minori* [en el Egipto menor]:

> En 1419 se advierte la presencia de los primeros grupos de gitanos en el territorio de la actual Francia [...] El 22 de agosto de 1419, aparecen en la ciudadela de Châtillon-en-Dombe, el día siguiente el grupo llega a Saint-Laurent de Mâcon, a una distancia de seis leguas, bajo las órdenes de un cierto Andrés, duque del pequeño Egipto [...] En julio de 1422 una banda aún más numerosa desciende a Italia [...] En agosto de 1427, los gitanos, luego de haber atravesado una Francia en guerra, se presentan por primera vez a las puertas de París [...] La capital está ocupada por los ingleses, y toda la Île de France infestada de bandidos. Algunos grupos de gitanos conducidos por duques o condes *in Egypto parvo* o *in Egypto minori* cruzan los Pirineos y llegan a Barcelona (François de Vaux de

Foletier, *Les Tsiganes dans l'ancienne France* [*Gitanos en la Francia antigua*]).

Los historiadores datan más o menos en el mismo período el nacimiento del *argot*, como lengua secreta de los *coquillards* [falsos peregrinos] y de las otras bandas de malhechores que prosperan en los años turbulentos que marcan el paso de la sociedad medieval al Estado moderno: "Y es verdad como él dice que los así llamados *coquillards* emplean entre ellos una lengua secreta [*langage exquis*], que el resto de las personas no puede entender si no se las enseñan ellos y a través de esta lengua reconozco a quienes pertenecen a la llamada *Coquille*" (Deposición de Perrenet en el proceso de los *coquillards*).

Al cotejar simplemente las fuentes relativas a estos dos hechos, Alice Becker-Ho logró realizar el proyecto benjaminiano de escribir una obra original compuesta casi enteramente de citas. La tesis del libro es en apariencia anodina: como señala el subtítulo (*Un facteur negligé aux origines de l'argot des clases dangereuses* [*Un factor descuidado en los orígenes del argot de las clases peligrosas*]),[14] se trata de mostrar que una parte del léxico del *argot* deriva del *rom*, la lengua de los gitanos. Al final del volumen, un "glosario" sucinto pero esencial enumera los términos de la jerga que tienen "un eco evidente, para no decir un origen cierto, en los dialectos gitanos de Europa".

[14] El título del libro es *Les princes du jargon. Un facteur negligé aux origines de l'argot des clases dangereuses*, París, Éditions Gérard Lebovici, 1990 [N. del T.].

Esta tesis, que no deja el ámbito de la sociolingüística, implica, sin embargo, otra que es mucho más significativa: así como el *argot* no es propiamente una lengua, sino una jerga, de igual modo los gitanos no son un pueblo, sino los últimos descendientes de una clase de forajidos de otra época:

> Los gitanos son nuestra Edad Media conservada, una clase peligrosa de otra época. Los términos gitanos transmitidos a los diversos *argots* son con los propios gitanos, que, desde su primera aparición, han adoptado los patronímicos de los países que atraviesan *–gadjesko nav–* perdiendo de algún modo su identidad en los papeles a los ojos de todos aquellos que creen saber leer.

Esto explica la razón por la cual los estudiosos nunca han conseguido aclarar los orígenes de los gitanos ni conocer verdaderamente su lengua y sus costumbres: la encuesta etnográfica en este caso se vuelve imposible debido al hecho de que los informantes mienten de forma sistemática.

¿Por qué es importante esta hipótesis que, aunque ciertamente original, atañe a una realidad popular y lingüística en definitiva marginal? Benjamin escribió en una ocasión que, en los momentos cruciales de la historia, el golpe decisivo debe asestarse con la mano izquierda, actuando sobre ejes y articulaciones ocultos a la máquina del saber social. Si bien Alice Becker-Ho se mantiene discretamente dentro de los límites de su tesis, es probable

que sea perfectamente consciente de haber colocado en un punto nodal de nuestra teoría política una mina a la que no hay más que hacer detonar. No tenemos, de hecho, la menor idea de lo que es un pueblo ni de lo que es una lengua (es sabido que los lingüistas pueden construir una gramática, es decir, ese conjunto unitario dotado de propiedades describibles que se llama lengua, sólo dando por descontado el *factum loquendi*, esto es, el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre ellos, que sigue siendo inaccesible a la ciencia), y, no obstante, toda nuestra cultura política se funda en relacionar estas dos nociones. La ideología romántica, que de manera inconsciente realizó esta conexión y que, de este modo, ejerció una influencia muy fuerte tanto sobre la lingüística moderna como sobre la teoría política todavía dominante, intentaba aclarar algo oscuro (el concepto de pueblo) con algo más oscuro aún (el concepto de lengua). Por medio de la correspondencia biunívoca que así se instituye, dos entidades culturales contingentes con unos contornos culturales indefinidos se transforman en organismos cuasi naturales, dotados de leyes y de caracteres propios y necesarios. Si la teoría política debe aceptar como presupuesto el *factum pluralitatis* (un término etimológicamente conectado al de *populus*, con el cual llamamos al mero hecho de que los hombres formen una comunidad) y la lingüística debe presuponer sin cuestionarlo el *factum loquendi*, entonces la simple correspondencia entre estos dos hechos funda el discurso político moderno.

La relación gitanos-*argot* cuestiona radicalmente esa correspondencia en el instante mismo en que la retoma de forma paródica. Los gitanos son al pueblo lo que el *argot* es a la lengua; pero, durante el breve instante en que dura la analogía, proyecta un resplandor sobre la verdad que la correspondencia lengua-pueblo estaba destinada a encubrir: *todos los pueblos son bandas y "coquilles", todas las lenguas son jergas y "argots".*

No se trata aquí de valorar la corrección científica de esta tesis, sino de no dejar que se nos escurra su potencia liberadora. Para quien ha logrado mantener fija su atención sobre ella, las máquinas perversas y tenaces que gobiernan nuestro imaginario político de golpe pierden su poder. Debería ser ya algo evidente para todos que se trata, por lo demás, de un imaginario, en especial hoy que la idea de pueblo ha perdido hace rato toda realidad sustancial. Incluso si se admite que esta idea alguna vez tuvo un contenido real, más allá del insípido catálogo de caracteres enumerados por las antiguas antropologías filosóficas, de todas maneras ya ha quedado vaciada de cualquier sentido por ese mismo Estado moderno que se presentaba como su custodio y su expresión. A pesar de tantas charlatanerías de los bienintencionados, en la actualidad el pueblo no es otra cosa que el vacío soporte de la identidad estatal y únicamente como tal es reconocido. Si a alguien todavía le cupiera alguna duda a este respecto, es instructiva, desde este punto de vista, una ojeada a lo que está sucediendo alrededor nuestro: si los poderosos de la Tierra recurren a las armas para defender un *Estado sin pueblo* (Kuwait), los

pueblos sin Estado (kurdos, armenios, palestinos, judíos de la diáspora) pueden, por el contrario, ser oprimidos y exterminados impunemente, para que quede en claro que el destino de un pueblo sólo puede ser una identidad estatal y que el concepto de *pueblo* tiene sentido sólo si es recodificado en el de soberanía. De aquí también el curioso estatuto de las lenguas sin dignidad estatal (catalán, vasco, gaélico, etcétera) que los lingüistas tratan naturalmente como tales, pero que de hecho funcionan más bien como jergas o dialectos y adoptan casi siempre un significado directamente político. Este vicioso entrelazamiento de lengua, pueblo y Estado resulta particularmente evidente en el caso del sionismo. Un movimiento que deseaba la constitución en Estado del pueblo por excelencia (Israel), por eso mismo se ha sentido obligado a reactualizar una lengua puramente cultual (el hebreo) que en el uso cotidiano había sido reemplazada por otras lenguas y dialectos (el ladino, el yiddish). Pero, a juicio de los guardianes de la tradición, precisamente esta reactualización de la lengua sagrada se presentaba como una profanación grotesca, de la que algún día la lengua se vengaría ("vivimos en nuestra lengua", escribía desde Jerusalén Gershom Scholem a Franz Rosenzweig el 26 de diciembre de 1926, "como ciegos que caminan sobre un abismo [...] esta lengua está grávida de futuras catástrofes [...] vendrá el día en que se rebelará contra los que la hablan").

La tesis según la cual todos los pueblos son gitanos y todas las lenguas, jergas destruye ese entrelazamiento y nos permite observar de una forma nueva las diversas

experiencias de lenguaje que han aflorado periódicamente en nuestra cultura, y que han terminado por ser malentendidas y reducidas a la concepción dominante. Por cierto, ¿qué otra cosa hace Dante cuando, al relatar en *De vulgari eloquentia*[15] el mito de Babel, dice que cada una de las clases de constructores de la torre recibió una lengua propia incomprensible para los demás, y que de estas lenguas babélicas derivan las lenguas que se hablan en su tiempo, sino presentar a todas las lenguas de la Tierra como jergas (la lengua del oficio es la figura por excelencia de la jerga)? Y contra esta íntima condición de jerga de toda lengua, no sugiere (según una falsificación secular de su pensamiento) el remedio de una gramática y de una lengua nacionales, sino una trasformación de la experiencia misma de la palabra que llama "vulgar ilustre", una suerte de emancipación –no gramatical, sino poética y política– de las jergas mismas en dirección del *factum loquendi*.

Así, el *trobar clus* de los trovadores provenzales es él mismo, de algún modo, la transformación de la lengua de oc en una jerga secreta (lo que no es muy distinto de lo que hizo François Villon al escribir en el *argot* de los *coquillards* algunas de sus baladas); pero aquello de lo que habla esta jerga no es, pues, sino otra figura del lenguaje, caracterizada por ser lugar y objeto de una experiencia de amor. Y, para situarnos en un momento que nos es más próximo, no sorprenderá que, desde esta perspectiva, para

[15] Edición bilingüe (latín-castellano), *De vulgari eloquentia*, trad. de Matilde Rovira Soler y Manuel Gil Esteve, Madrid, Universidad Complutense, 1982 [N. del T.].

Wittgenstein la experiencia de la existencia pura del lenguaje (del *factum loquendi*) pudiera coincidir con la ética, ni que Benjamin confiase a una "lengua pura", irreductible a una gramática y a una lengua particular, la figura de la humanidad redimida.

Si las lenguas son las jergas que cubren la experiencia pura del lenguaje, así como los pueblos son las máscaras, más o menos logradas, del *factum pluralitatis*, entonces nuestra tarea no puede consistir ciertamente en la construcción de estas jergas en gramáticas ni en la recodificación de los pueblos en identidades estatales; por el contrario, sólo rompiendo en un punto cualquiera la cadena existencial del lenguaje-gramática (lengua)-pueblo-Estado, el pensamiento y la praxis estarán a la altura de los tiempos. Las formas de esta interrupción, en la cual el *factum* del lenguaje y el *factum* de la comunidad salen por un instante a la luz, son múltiples y varían conforme a los tiempos y las circunstancias: reactivación de una jerga, *trobar clus*, lengua pura, práctica minoritaria de una lengua gramatical... En todo caso, queda claro que la apuesta no es simplemente lingüística o literaria, sino, sobre todo, política y filosófica.

Glosas marginales a *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*[16]

Estratega

Los libros de Debord constituyen el análisis más lúcido y severo de las miserias y de la esclavitud de una sociedad –la del espectáculo, en la cual vivimos– que en la actualidad ha extendido su dominio sobre todo el planeta. Como tales, estos libros no necesitan ni aclaraciones ni encomios, y mucho menos prefacios. A lo sumo será posible atreverse aquí a anotar algunas glosas al margen, similares a aquellos signos que los copistas medievales trazaban junto a los pasajes más destacados. Siguiendo una rigurosa intención anacorética, efectivamente esos libros fueron *separados*, y encontraron su lugar propio no en otro improbable, sino únicamente en la precisa delimitación cartográfica de lo que describen.

De nada serviría ensalzar su independencia de juicio, su profética clarividencia, o su clásica claridad de estilo. Ningún autor podría actualmente consolarse con

[16] Guy Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, trad. de Carme López y J. R. Capella, Barcelona, Anagrama, 1990 [N. del T.].

la perspectiva de que su obra será leída dentro un siglo (¿por quiénes?) ni ningún lector complacerse (¿respecto a qué?) por pertenecer al exclusivo grupo de aquellos que la han comprendido antes que los demás. Deben usarse esas obras más bien como manuales o instrumentos para la resistencia o para el éxodo, similares a aquellas armas impropias que el fugitivo (según una bella imagen de Deleuze) recoge y se calza presurosamente en la cintura. O, más aún, como la obra de un estratega singular (el título *Comentarios* remite precisamente a una tradición de este tipo), cuyo campo de acción no es tanto una batalla en acto en la cual alinear las tropas, cuanto la pura potencia del intelecto. Una frase de Karl von Clausewitz, citada en el prefacio a la cuarta edición italiana de *La société du spectacle*,[17] expresa este carácter a la perfección:

> En toda crítica estratégica, lo esencial es colocarse exactamente en el punto de vista de los actores. Es cierto: con frecuencia esta tarea no es fácil. La mayor parte de las críticas estratégicas desaparecerían por completo, o se reducirían a mínimas diferencias de comprensión, si los autores quisieran o pudieran situarse ellos mismos en todas las circunstancias en las cuales se encontraban los actores.

[17] Trad. cast.: *La sociedad del espectáculo*, ed. crítica y prólogo de Christian Ferrer, trad. de Fidel Alegre, Buenos Aires, La Marca, 1995 [N. del T.].

En este sentido, no sólo *Il Principe*[18] de Niccolò Machiavelli sino también la *Ética*[19] de Baruch Spinoza son tratados de estrategia: una operación *de potentia intellectus, sive de libertate.*

Fantasmagoría

Marx vivía en Londres cuando, en 1851, se inauguró con enorme clamor la primera Exposición Universal, en Hyde Park. Entre varios de los proyectos propuestos, los organizadores habían escogido el de Joseph Paxton, que contemplaba un inmenso palacio construido por entero de cristal. En el catálogo de la Exposición, Merrifield escribió que el Palacio de Cristal: "es acaso el único edificio del mundo en el cual la atmósfera es perceptible [...] por un espectador situado en la galería en el extremo oriental u occidental [...] las partes más alejadas del edificio aparecen envueltas en un halo azulino". El primer gran triunfo de la mercancía sucede, pues, bajo el signo de la transparencia y, al mismo tiempo, de la fantasmagoría. Además, la guía de la Exposición Universal de París de 1867 refuerza este carácter espectacular contradictorio: *Il faut au publique une conception grandiose qui frappe son imagination [...] il veut contempler un coup d'oeil féerique et non pas des produits similaires et uniformement groupés* [El público necesita una

[18] Trad. cast.: *El príncipe*, trad. de Helena Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 1999 [N. del T.].
[19] Trad. cast.: *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987 [N. del T.].

concepción grandiosa que sorprenda su imaginación [...] quiere contemplar un maravilloso portento y no productos similares y uniformemente agrupados].

Es probable que Marx recordara la impresión que le había causado el Palacio de Cristal cuando estaba escribiendo la sección de *Das Kapital* que lleva el título "Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis".[20] Desde luego, no es por casualidad que esta sección ocupa una posición liminar en el libro. El develamiento del "secreto" de la mercancía ha sido la clave que le abrió al pensamiento el reino encantado del capital, que este siempre ha intentado ocultar exponiéndolo a plena luz.

Sin la identificación de este centro inmaterial –en el cual el producto del trabajo al desdoblarse en un valor de uso y en un valor de cambio se transforma en una "fantasmagoría [...] que al mismo tiempo es perceptible e imperceptible a los sentidos"– todas las sucesivas indagaciones de *Das Kapital* probablemente no habrían sido posibles.

No obstante, en los años sesenta, al análisis de Marx del carácter de fetiche de la mercancía, en el ambiente marxista, no se le prestaba la debida atención. Todavía en 1969, en el prefacio a una popular reedición de *Das Kapital*,[21] Louis Althusser invitaba a los lectores a saltarse la primera sección, en tanto en cuanto la teoría del fetichismo era

[20] Trad. cast.: "El fetichismo de la mercancía y su secreto", en *El capital*, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975 [N. del T.].

[21] Althusser, Louis, "Avertissement aux lecteurs du Livre I du *Capital*", en Karl Marx, *Le Capital, livre I*, París, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 5-30; Trad. cast.: *Guía para leer El capital*, trad. de Daniel Díaz, Dialéktica I, 2, 1992 [N. de la T.].

un rastro "flagrante" y "extremadamente dañino" de la filosofía hegeliana.

El gesto de Debord es aún más notable pues precisamente en ese rastro flagrante basa su análisis de la sociedad del espectáculo, es decir, del capitalismo que ha alcanzado su figura extrema. El "devenir imagen" del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la cual el valor de cambio ya ha eclipsado por completo al valor de uso y, tras haber falsificado la entera producción social, ahora puede acceder a un estatuto de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera. El Palacio de Cristal en Hyde Park, en que la mercancía exhibe por primera vez su misterio sin velos, es, en este sentido, una profecía del espectáculo, o, más bien, la pesadilla en la cual el siglo XIX soñó el siglo XX. Despertarse de esta pesadilla es la primera tarea que se asignan los situacionistas.

La Noche de Walpurgis

Si en nuestro siglo hay un escritor con quien Debord tal vez aceptaría ser comparado, ese es Karl Kraus. Nadie ha sabido como Kraus, en su obstinada lucha con los periodistas, sacar a la luz las leyes ocultas del espectáculo, "los hechos que producen noticias y las noticias que son culpables de los hechos". Y si tuviéramos que imaginar algo que corresponda a la voz fuera de campo que en las películas de Debord acompaña la exposición de desierto de escombros del espectáculo, nada más apropiado que

la voz de Kraus que, en aquellas conferencias públicas, cuya fascinación ha evocado Elias Canetti, desnuda, en la opereta de Jacques Offenbach, la íntima y feroz anarquía del capitalismo triunfante.

Es conocida la humorada con la cual, en la póstuma *Die dritte Walpurgisnacht* [La tercera noche de Walpurgis], Kraus justifica su silencio ante la llegada del nazismo: "Sobre Hitler nada me viene a la mente". Esta feroz *Witz* [broma], en la que Kraus confiesa sin indulgencia su propio límite, marca también la impotencia de la sátira ante lo indescriptible que se vuelve realidad. Como poeta satírico, él es verdaderamente "sólo uno de los últimos epígonos / que habitan la antigua casa del lenguaje". Ciertamente también en Debord, al igual que en Kraus, la lengua se presenta como imagen y lugar de la justicia. Sin embargo, la analogía se detiene en este punto. El discurso de Debord comienza exactamente donde la sátira enmudece. La antigua casa del lenguaje (y, con ella, la tradición literaria en la cual se funda la sátira) ya ha sido falsificada y manipulada de arriba abajo. Kraus reacciona a esta situación haciendo de la lengua el lugar del Juicio Universal. Por el contrario, Debord comienza a hablar cuando el Juicio Universal ya ha tenido lugar y luego de que, en él, lo verdadero ha sido reconocido sólo como un momento de lo falso. El Juicio Universal en la lengua y la Noche de Walpurgis del espectáculo coinciden a la perfección. Esta paradójica coincidencia es el lugar desde donde, permanentemente fuera de campo, resuena su voz.

Situación

¿Qué es una situación construida? "Un momento de la vida construido concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos", dice una definición en el primer número de *la Internacional situacionista*.[22] Nada sería, empero, más desorientador que pensar la situación como un momento privilegiado o excepcional en el sentido del esteticismo. La situación no es el devenir arte de la vida ni el devenir vida del arte. Se comprende la naturaleza real de la situación sólo si se la coloca históricamente en el lugar que le compete, y, esto es, *luego* del fin y la autodestrucción del arte y *luego* del tránsito de la vida a través de la prueba del nihilismo. El "pasaje al noroeste en la geografía de la verdadera vida" es un punto de indiferencia entre la vida y el arte, en el cual *ambos* sufren *contemporáneamente* una metamorfosis decisiva. Este punto de indiferencia es una política por fin a la altura de sus tareas. Al capitalismo, que organiza "concreta y deliberadamente" ambientes y acontecimientos para depotenciar la vida, los situacionistas responden con un proyecto igualmente concreto, pero de signo opuesto. La utopía de ellos es, una vez más, perfectamente tópica, puesto que se sitúa en el tener-lugar de aquello que quiere invertir. Acaso nada puede expresar mejor la idea de una situación construida que

[22] Publicada en el nº 1 (1º de junio de 1958), la definición es la de la edición castellana: *Internacional situacionista. vol 1: La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris, 1999 [N. del T.].

la mísera escenografía en que Nietzsche, en *Die fröhliche Wissenchaft*,[23] coloca el *experimentum crucis* [experimento crucial] de su pensamiento. Una situación construida es la habitación con la araña y la luz de luna, entre las ramas, en el momento cuando a la pregunta del demonio: "¿Quieres que este instante regrese en infinitas ocasiones?", se responde: "Sí, eso es lo que quiero". Aquí es decisivo el desplazamiento mesiánico que modifica *íntegramente* el mundo, dejándolo *casi* intacto; y esto porque todo aquí ha permanecido igual, pero ha perdido su identidad.

La Comedia del Arte ofrecía los bosquejos de la trama, instrucciones destinadas a los actores, para que dieran existencia a unas situaciones en las que un gesto humano sustraído a las potencias del mito y del destino al fin podía ocurrir. Nada se comprende de la máscara cómica si se la interpreta simplemente como un personaje depotenciado e indeterminado. Arlequín o El doctor no son personajes, en el sentido en que lo son Hamlet o Edipo; las máscaras no son *personajes*, sino *gestos* plasmados en un tipo, constelaciones de gestos. En la situación en acto, la destrucción de la identidad del papel va de la mano con la destrucción de la identidad del actor. Lo que aquí se pone en tela de juicio es toda la relación entre texto y ejecución, entre potencia y acto. Y es así porque entre el texto y la ejecución se insinúa la máscara, como mezcla indistinguible de potencia y acto. Lo que ocurre –tanto en la escena como en la situación construida– no es la actualización de una

[23] Trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962 [N. del T.].

potencia, sino la liberación de una potencia ulterior. *Gesto* es el nombre de este punto de intersección entre la vida y el arte, entre el acto y la potencia, entre lo general y lo particular, entre el texto y la ejecución. Es el gesto un trozo de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un trozo de arte sustraído a la neutralidad de la estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento impersonal, el gesto es el revés de la mercancía, que deja que los "cristales de esta común sustancia social" se precipiten en la situación.

Auschwitz/Timişoara

El aspecto más inquietante de los libros de Debord acaso sea la meticulosidad con la cual la historia parece estar empeñada en verificar su análisis. Aunque no solamente eso: veinte años después de la *Sociedad del espectáculo*, los *Comentarios* (1988) han podido constatar en todos los ámbitos la exactitud de los diagnósticos y de las previsiones. Mientras tanto, el curso de los acontecimientos en todas partes se ha acelerado con tanta uniformidad en la misma dirección que, a sólo dos años de la aparición del libro, se diría que la política mundial en la actualidad ya no es otra cosa que una apresurada y paródica puesta en escena del guión que ese libro contenía. La sustancial unificación del espectáculo concentrado (las democracias populares del Este) y del espectáculo difuso (las democracias occidentales) en el espectáculo integrado –una de las

tesis centrales de los *Comentarios* que a la sazón a muchos les parecía paradójica– es ahora una evidencia trivial. Los muros inquebrantables y las férreas cortinas que dividían a los dos mundos fueron eliminados en apenas unos días. Para que el espectáculo integrado pudiera realizarse con plenitud también en sus países, los gobiernos del Este dejaron que se derrumbara el partido leninista, así como los del Oeste, en nombre de la máquina electoral mayoritaria y del control mediático de la opinión (ambos se habían desarrollado en los Estados totalitarios modernos), ya habían renunciado mucho tiempo antes al equilibrio de los poderes y a la libertad real de pensamiento y de comunicación.

Timişoara representa el punto extremo de este proceso, que merece darle su nombre al nuevo rumbo de la política mundial. Porque fue allí que una policía secreta, que había conspirado contra sí misma para invertir el viejo régimen de espectáculo concentrado, y una televisión, que mostraba al desnudo, sin falsos pudores la real función política de los medios masivos, consiguieron eso que el nazismo ni siquiera habría osado imaginar: hacer coincidir en un único acontecimiento monstruoso Auschwitz y el incendio del Reichstag. Por primera vez en la historia de la humanidad, cadáveres recién sepultados o alineados sobre las mesas de las *morgues* fueron exhumados a las apuradas y torturados para simular ante las cámaras televisivas el genocidio que debía legitimar al nuevo régimen. Lo que todo el mundo veía en directo como la auténtica verdad en las pantallas de televisión, era la no-verdad absoluta; y,

si bien la falsificación por momentos resultaba evidente, el sistema mundial de los medios masivos, sin embargo, la convalidaba como cierta, a fin de que quedara claro que lo verdadero ya no era sino un momento en el movimiento necesario de lo falso. De ese modo verdad y falsedad se volvían indiscernibles y el espectáculo se legitimaba únicamente a través del espectáculo.

En este sentido, Timişoara es el Auschwitz de la edad del espectáculo: y así como se ha señalado que después de Auschwitz es imposible escribir y pensar como antes, de igual forma, después de Timişoara ya no será posible mirar una pantalla de televisión del mismo modo.

Shekhiná

¿De qué modo hoy, en la época del triunfo completo del espectáculo, puede el pensamiento recoger el legado de Debord? Porque queda claro que el espectáculo es el lenguaje, la misma comunicatividad y el ser lingüístico del hombre. Esto significa que el análisis marxista debe completarse en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que quiera dársele al proceso que domina la historia mundial en la actualidad) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y sobre todo a la alienación del lenguaje mismo, de la propia naturaleza lingüística y comunicativa del hombre, de aquel *lógos* en el cual un fragmento de Heráclito identifica lo Común. La forma extrema de esta expropiación de lo

Común es el espectáculo, en otras palabras, la política en la que vivimos. No obstante, eso también quiere decir que en el espectáculo lo que nos sale al cruce es nuestra propia naturaleza lingüística invertida. Por este motivo (precisamente porque lo expropiado es la posibilidad misma de un bien común) la violencia del espectáculo es tan destructora; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene todavía algo así como una posibilidad positiva, que se trata de usar en su contra.

Nada se asemeja más a esta condición que aquella culpa que los cabalistas llaman "aislamiento de la shekhiná" y que atribuyen a Ah'er,[24] uno de los cuatro rabinos que, según una célebre *aggadá* del Talmud, entraron en el Pardés (es decir, en el conocimiento supremo). "Cuatro rabinos –dice la historia– entraron en el Paraíso: Ben Azái, Ben Zomá, Ah'er y Rabí Akiba [...] Ben Azzai lanzó una mirada y murió [...] Ben Zoma observó y enloqueció [...] Ah'er aplastó los tallos tiernos. Rabí Akiba salió ileso".

La Shekhiná es la última de las diez Sefirot o atributos de la divinidad, más aún, aquella que expresa la naturaleza divina misma, su manifestación o su morar en la Tierra: su "palabra". Los cabalistas identifican el "aplastamiento de los tallos tiernos" de Ah'er con el pecado de Adán, quien en vez de considerar la totalidad de las Sefirot, prefirió tener en cuenta sólo la última Sefirá aislándola de la otras y, de este modo, separó al árbol de la ciencia del árbol de la vida. Al igual que Adán, Ah'er representa a la humanidad

[24] Conocido como Ah'er, su nombre era Elisha Ben Abuyah [N. del T.].

en cuanto, haciendo del saber su propio destino y su propia potencia específica, aísla el conocimiento y la palabra, que no son otra cosa que la forma más completa de la manifestación de Dios (la Shekhiná), de las otras Sefirot en las cuales él se revela. *Aquí el riesgo es que la palabra –es decir, la ilatencia y la revelación de algo– se separe de aquello que revela y adquiera una consistencia autónoma.* El ser revelado y manifiesto –y, por lo tanto, común y participable– se separa de la cosa revelada y se interpone entre ella y los hombres. En esta condición de exilio, la Shekhiná pierde su potencia positiva y se vuelve maléfica (los cabalistas dicen que ella "succiona la leche del mal").

Es en este sentido que el aislamiento de la Shekhiná expresa nuestra condición epocal. En efecto, mientras que en el viejo régimen el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que hacía las veces de fundamento común, en la sociedad espectacular es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (es decir, el lenguaje como *Gattungswesen* [esencia genérica]) la que es separada en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma, los hombres son separados de aquello que los une. Los periodistas y los mediócratas (como los psicoanalistas en la esfera privada) son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre.

En la sociedad espectacular, en efecto, el aislamiento de la Shekhiná alcanza su fase extrema, en la cual el lenguaje no sólo se constituye en una esfera autónoma, sino que ni siquiera revela nada más o, mejor aún, revela la nada de

todas las cosas. En el lenguaje no hay nada de Dios, del mundo y de lo revelado, sino que, en este extremo develamiento aniquilante, el lenguaje (la naturaleza lingüística del hombre) una vez más permanece oculto y separado. De ese modo el lenguaje, por última vez, consigue el no declarado poder de destinarse una función en una época histórica y en un Estado: la edad del espectáculo, o el Estado del nihilismo consumado. Por esto, el poder basado en la suposición de un fundamento vacila hoy en todo el planeta y los reinos de la Tierra se dirigen uno tras otro hacia el régimen democrático-espectacular que constituye la consumación de la forma-Estado. Incluso antes que las necesidades económicas y que el desarrollo tecnológico, lo que empuja a las naciones de la Tierra hacia un único destino común es la alienación del ser lingüístico, el desarraigo de todo pueblo de su morada vital en la lengua. Por ello mismo, empero, la época en la que estamos viviendo es también aquella en la cual por primera vez se vuelve posible que los hombres experimenten su propia esencia lingüística: no de este o aquel contenido del lenguaje, sino del lenguaje *mismo*, no de esta o aquella proposición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable. La política contemporánea es este devastador *experimentum linguae* [experimento de la lengua], que en todo el planeta desarticula y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad.

Sólo aquellos que consigan realizarlo hasta el final –sin permitir que, en el espectáculo, el revelador quede velado en la nada que revela, sino llevando el lenguaje al lenguaje

mismo– serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado. En esa comunidad, el poder aniquilante y determinante de lo que es común será pacificado y la Shekhiná habrá cesado de succionar la leche maligna de su propia separación. Como el rabino Akiba en la *aggadá* del Talmud, esos ciudadanos entrarán y saldrán ilesos del paraíso del lenguaje.

Tiananmén

¿Cuál es, a la luz crepuscular de los *Comentarios*, el escenario que la política mundial está trazando ante nuestros ojos? El Estado espectacular integrado (o democrático-espectacular) es el estadio último en la evolución de la forma-Estado, hacia el cual se desploman precipitadamente monarquías y repúblicas, tiranías y democracias, regímenes racistas y regímenes progresistas. Este movimiento global, en el instante mismo en que parece volver a insuflarle vida a las identidades nacionales, en realidad encarna en su seno la tendencia hacia la constitución de una suerte de Estado supranacional de policía, en el cual las normas del derecho internacional son tácitamente abrogadas una tras otra. No sólo desde hace años ya no se declara ninguna guerra (cumpliendo de esa manera la profecía de Schmitt, según la cual toda guerra se volvería en nuestro tiempo una guerra civil), sino que hasta la abierta invasión de un Estado soberano puede ser presentada como la ejecución de un acto de jurisdicción

interna. En estas condiciones, los servicios secretos –acostumbrados desde siempre a actuar ignorando los confines de las soberanías nacionales– se convierten en el modelo mismo de la organización y de la acción política real. Por primera vez en la historia de nuestro siglo, las dos potencias mundiales más importantes están de ese modo gobernadas por dos productos directamente surgidos de los servicios secretos: George Bush (exjefe de la CIA) y Mijaíl Gorbachov (el hombre de Yuri Andrópov); y cuanto más concentran todo el poder en sus manos, tanto más este hecho es saludado, en el nuevo curso del espectáculo, como una victoria de la democracia. A pesar de las apariencias, la organización democrático-espectacular-mundial que así se va delineando corre el riesgo de ser, en realidad, la peor tiranía que jamás haya aparecido en la historia de la humanidad, con respecto a la cual la resistencia y el disenso serán de hecho cada vez más difíciles, y tanto más puesto que, cada vez de manera más clara, tendrá la tarea de administrar la *supervivencia de la humanidad en un mundo habitable para el hombre*. No es seguro, sin embargo, que el intento del espectáculo de mantener el control del proceso que él mismo ha contribuido a poner en marcha esté destinado a ser exitoso. El Estado espectacular sigue siendo, pese a todo, un Estado que, como todo Estado, se funda (como ha mostrado Alain Badiou) no en el vínculo social, del cual sería su expresión, sino sobre su disolución, que impide. En última instancia, el Estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad, incluso la de una identidad estatal en su propio

seno (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es su elocuente conformación). No obstante, lo que el Estado de ninguna manera puede tolerar es que las singularidades[25] formen una comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres tengan una relación de copertenencia sin una anterior condición de pertenencia representable (el ser italianos, obreros, católicos, terroristas, etcétera). No obstante, el propio Estado espectacular –en cuanto anula y vacía de contenido toda identidad real y sustituye al *pueblo* y la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*– es el que produce sólidamente desde su seno singularidades que ya no se caracterizan por alguna identidad social ni por alguna condición de pertenencia real: singularidades verdaderamente *cualesquiera.* No quedan dudas de que la sociedad del espectáculo es también aquella en que todas las identidades sociales se disuelven y en ella todo lo que por siglos ha constituido el esplendor y la miseria de las generaciones que se han sucedido en la Tierra ya ha perdido todo significado. Las diversas identidades que han marcado la tragicomedia de la historia universal están expuestas y amontonadas en una vacuidad fantasmagórica en la pequeña burguesía planetaria, en cuya forma el espectáculo ha realizado de forma paródica el proyecto marxista de una sociedad sin clases.

Por este motivo, si es lícito proponer una profecía sobre la política que viene, *esta ya no será la lucha por la*

[25] El concepto remite a la idea de "individualidad" comprendida como "cualidad particular de alguien o algo, por la cual se da a conocer o se señala singularmente" [N. del T.].

conquista o el control del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción insalvable de las singularidades cualesquiera y de las organizaciones estatales.

Esto nada tiene que ver con la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que por largo tiempo ha sido el tema común de los movimientos contestatarios de nuestro tiempo. Las singularidades cualesquiera en una sociedad espectacular no pueden formar una *societas* [sociedad], porque no disponen de ninguna identidad que puedan hacer valer ni de ningún vínculo social que puedan hacer reconocer. Tanto más implacable es entonces el contraste con un Estado que anula todos los contenidos reales, pero para el cual un ser que estuviera radicalmente privado de toda identidad representable sería (pese a las vacuas declaraciones sobre la sacralidad de la vida y sobre los derechos del hombre) simplemente inexistente.

Es esta la lección que una mirada menos desatenta habría podido extraer de los hechos de Tiananmén. Lo más sorprendente, en efecto, en las manifestaciones del mayo chino es la relativa ausencia de específicos contenidos de reivindicación (democracia y libertad son nociones demasiado genéricas para construir un objeto real de conflicto, y la única demanda concreta, la rehabilitación de Hu Yao Bang, fue concedida con prontitud). La violencia de la reacción estatal parece pues tanto más inexplicable. Es probable, empero, que la desproporción sólo sea aparente y que los dirigentes chinos hayan actuado, desde su punto de vista, con perfecta lucidez. En Tiananmén, el Estado

se topó con lo que no puede ni quiere ser representado y que, sin embargo, se presenta como una comunidad y una vida común (y esto independientemente del hecho de que aquellos que se encontraban en la plaza fueran efectivamente conscientes de ello). La amenaza con la cual el Estado no está dispuesto a transigir es precisamente que lo irrepresentable exista y forme una comunidad sin presupuestos ni condiciones de pertenencia (como una multiplicidad inconsistente, en los términos de Georg Cantor). La singularidad cualquiera, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su mismo ser-en-el-lenguaje y rechaza, por esto, toda identidad y toda condición de pertenencia, es el nuevo protagonista, no subjetivo ni socialmente consistente, de la política que viene. Dondequiera que estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, habrá una Tiananmén y, más tarde o más temprano, terminarán apareciendo los carros armados.

El rostro

Todos los seres vivientes están en lo abierto, se manifiestan y resplandecen en la apariencia. Pero sólo el hombre quiere apropiarse de esta apertura, aprehender su propia apariencia, su propio ser manifiesto. El lenguaje es esta apropiación, que transforma la naturaleza en *rostro*. Por esta razón la apariencia se vuelve un problema para el hombre, el lugar de una lucha por la verdad.

El rostro es al mismo tiempo el irreparable ser expuesto del hombre y su permanecer oculto justamente en esta apertura. Y el rostro es el único lugar de la comunidad, la única ciudad posible. Y esto es así porque, en cada individuo particular, lo que abre a lo político es la tragicomedia de la verdad, en la cual él siempre cae y a la que tiene que hallarle una solución.

Lo que el rostro expone y revela no es *algo* que pueda formularse en esta o aquella proposición significante y tampoco es un secreto destinado a permanecer para siempre incomunicable. La revelación del rostro es revelación del lenguaje mismo. Por ello tal revelación no tiene ningún contenido real, no dice lo verdadero sobre este o aquel estado de ánimo o de hecho, sobre este o aquel aspecto

del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad. Caminar en la luz del rostro significa *ser* esta apertura, padecerla.

Así, el rostro es, ante todo, *pasión* de la revelación, pasión del lenguaje. La naturaleza adquiere un rostro en el momento en que se siente revelada por el lenguaje. Y el hecho de que la naturaleza está expuesta y traicionada por la palabra, de velarse a sí misma en la imposibilidad de tener un secreto, en el rostro aflora como castidad o turbación, como descaro o pudor.

El rostro no coincide con la cara. Dondequiera que algo alcanza exposición e intenta aprehender su propio estar expuesto, dondequiera que un ser que aparece se hunde en la apariencia y debe encontrarle una salida, hay un rostro. (Así el arte puede darle un rostro incluso a un objeto inanimado, a una naturaleza muerta; y por este motivo las brujas, a quienes los inquisidores acusaban de besar el ano de Satán en el aquelarre, respondían que también allí había un rostro. Y es posible que en la actualidad toda la Tierra, transformada en desierto por la ciega voluntad de los hombres, se convierta en un único rostro.)

Miro a alguien a los ojos. Esos ojos bajan (es el pudor, que es pudor, justamente, del vacío que hay detrás de la mirada) o a su vez me miran. Y pueden mirarme con descaro, exhibiendo su vacío como si por detrás hubiera otro ojo abisal que conoce ese vacío y lo usa como un escondite

impenetrable; o con una impudicia casta y sin reservas, permitiendo que en el vacío de nuestras miradas sucedan el amor y la palabra.

La exposición es el lugar de la política. Si no hay una política animal, tal vez sea porque los animales –que siempre están ya en lo abierto– no buscan apropiarse de su propia exposición: viven simplemente en ella sin preocuparse. Por eso no se interesan en los espejos, en las imágenes en cuanto imágenes. El hombre, en cambio, al querer reconocerse –es decir, apropiarse de su propia apariencia– separa las imágenes de las cosas y les da nombres. De esa manera transforma lo abierto en un mundo, esto es, en el campo de una lucha política sin cuartel. Esta lucha, cuyo objeto es la verdad, se llama Historia.

En las fotografías pornográficas, sucede cada vez con mayor frecuencia que los sujetos retratados, con calculada estratagema, miran hacia la lente, exhibiendo de esa manera su conciencia de estar expuestos a la mirada. Este gesto inesperado desmiente violentamente la ficción implícita en el consumo de tales imágenes según la cual quien las contempla sorprende, sin ser visto, a los actores. Estos, desafiando a conciencia sus miradas, obligan al *voyeur* a mirarlos a los ojos. En ese instante, la naturaleza insustancial del rostro humano sale de pronto a la luz. El hecho de que los actores miren hacia la cámara significa que *muestran que están simulando*; y, sin embargo, de manera paradójica, precisamente en la medida en que exhiben la

falsificación, parecen más verdaderos. El mismo procedimiento se ha extendido en el presente a la publicidad: la imagen resulta más convincente si muestra abiertamente su propia ficción. En ambos casos, quien mira tropieza, sin quererlo, con algo que concierne inequívocamente a la esencia del rostro, a la estructura misma de la verdad.

Llamamos tragicomedia de la apariencia al hecho de que el rostro descubre precisa y solamente en cuanto oculta, y oculta en la medida misma en que descubre. De este modo, la apariencia que debería manifestar al hombre deviene, para este, un aspecto que lo traiciona y en el cual ya no puede reconocerse. Justamente debido a que el rostro es sólo el lugar de la verdad, es de inmediato también el lugar de una simulación y de una impropiedad irreductible. Esto no significa que la apariencia disimule lo que descubre haciéndolo aparecer como no es en verdad: más bien aquello que el hombre es de verdad no es otra cosa que esta disimulación y esta inquietud en la apariencia. Puesto que el hombre no es ni tiene que ser ninguna esencia o naturaleza ni ningún destino específico, su condición es la más vacía y la más insustancial de todas: la verdad. Lo que permanece oculto no es, para él, algo detrás de la apariencia, sino el aparecer mismo, es decir, su no ser más que rostro. La tarea de la política es llevar a la apariencia la apariencia misma.

La verdad, el rostro, la exposición en la actualidad son los objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de

batalla es toda la vida social, cuyas tropas de asalto son los *medios masivos*, y cuyas víctimas son la totalidad de los pueblos de la Tierra. Políticos, mediócratas y publicitarios han comprendido el carácter insustancial del rostro y de la comunidad que este abre y lo transforman en un secreto miserable cuyo control tratan de asegurarse a cualquier precio. El poder de los Estados en nuestros días ya no se basa en el monopolio del uso legítimo de la violencia (que comparten con creciente buen grado con otras organizaciones no soberanas: ONU, organizaciones terroristas), sino sobre todo en el control de la apariencia (de la *dóxa* [opinión]). La constitución de la política en una esfera autónoma va acompañada de la separación del rostro en un mundo espectacular, en el cual la comunicación humana está separada de ella misma. La exposición se transforma de esa manera en un valor que se acumula a través de las imágenes y los *medios masivos*, y cuya gestión una nueva clase de burócratas vela con celoso cuidado.

Si los hombres tuvieran que comunicarse siempre y sólo alguna cosa, nunca habría política –propiamente hablando– sino sólo intercambio y conflicto, señales y respuestas; pero puesto que eso que los hombres tienen para comunicarse es ante todo una pura comunicabilidad (es decir, el lenguaje), entonces la política emerge como el vacío comunicativo en el cual el rostro humano surge como tal. Los mediócratas intentan asegurarse el control de este espacio vacío, manteniéndolo separado en una esfera que garantice su inapropiabilidad e impidiendo que la comunicatividad misma salga a la luz. Esto significa que el

análisis marxista debe completarse en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que quiera dársele al proceso que hoy domina la historia mundial) no iba dirigido sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también y en primer lugar a la alienación del lenguaje mismo, de la propia naturaleza comunicativa del hombre.

En cuanto no es más que pura comunicabilidad, todo rostro humano, incluso el más noble y bello, siempre se encuentra en vilo sobre un abismo. Justamente por este motivo los rostros más delicados y plenos de gracia en ocasiones parecen deshacerse de improviso, dejan que emerja el fondo informe que los amenaza. Pero este fondo amorfo no es sino la propia apertura, la misma comunicabilidad en cuanto permanecen presupuestos a sí mismos como una cosa. Sólo sale indemne aquel rostro que asume en sí el abismo de la propia comunicabilidad y logra exponerlo sin temor ni complacencia.

Por esto todo rostro se contrae en una expresión, se endurece en un carácter y, de esta forma, se adentra y se hunde en sí mismo. El carácter es la mueca del rostro en el momento en que –al ser sólo comunicabilidad– se percata de que nada tiene para expresar y silenciosamente se retrae en búsqueda de su propia ceguera. Pero lo que aquí habría para aprehender es sólo una ilatencia, una pura visibilidad: sólo un rostro. Y el rostro no es algo que trascienda a la cara, sino que es la exposición de la cara en su desnudez, victoria sobre el carácter: palabra.

Puesto que el hombre es y ha de ser sólo rostro, para él todo se escinde en propio e impropio, verdadero y falso, posible y real. Toda apariencia que lo manifiesta se le vuelve así impropia y fáctica y pone al hombre ante la tarea de *hacer propia* la verdad. Pero esta no es ella misma una cosa de la cual sea posible alguna vez apropiarse ni tiene, respecto de la apariencia y de lo impropio, otro objeto: es sólo la aprehensión, la exposición de ellos. La política totalitaria de lo moderno es, por el contrario, voluntad de autoapropiación total, en la que o bien lo impropio (como sucede en las democracias industriales avanzadas) impone por doquier su propio dominio en una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo, o bien lo propio (como sucede en los Estados así llamados totalitarios) pretende excluir de sí toda impropiedad. En ambos casos, en esta grotesca imitación falsa del rostro, se pierde la única posibilidad verdaderamente humana: la de apropiarse de la impropiedad como tal, la de exponer en el rostro la *propia* simple impropiedad, la de caminar oscuramente en su luz.

El rostro humano reproduce dentro de su propia estructura la dualidad de propio e impropio, de comunicación y comunicabilidad, de potencia y de acto que lo constituye. Está formado por un fondo pasivo en el que sobresalen los expresivos rasgos activos. Franz Rosenzweig escribe que

> así como la estrella refleja en los dos triángulos superpuestos sus elementos y la cohesión de los elementos formando

> una sola trayectoria, también los órganos del rostro se reparten en dos niveles. Puesto que los puntos vitales del rostro son aquellos por los que se conecta con el mundo exterior, ya sea como receptivo, ya sea como activo. El nivel fundamental se ordena conforme a los órganos receptivos, que son, por así decirlo, los sillares de que se compone la cara, la máscara: la frente y las mejillas. A las mejillas pertenecen las orejas, y a la frente, la nariz. Orejas y nariz son los órganos de la pura recepción [...] Sobre este primer triángulo elemental, formado por el centro de la frente como punto dominante de toda la cara y por los puntos medios de las mejillas, se superpone un segundo triángulo, compuesto por los órganos cuyo juego expresivo anima la máscara rígida del primero: los ojos y la boca.

En la publicidad y en la pornografía (sociedad de consumo) se destacan en primer plano los ojos y la boca; en los Estados totalitarios (burocracia) domina el fondo pasivo (imágenes inexpresivas de los tiranos en sus despachos). Pero sólo el juego recíproco de los dos planos es la vida del rostro.

De la raíz europea que significa "uno", proceden en latín dos formas: *similis*, que expresa la semejanza, y *simul*, que significa "al mismo tiempo". Así, junto a *similitudo* [semejanza] se tiene *simultas*, el hecho de estar juntos (de la cual derivan, también, rivalidad, enemistad), y junto a *similare* [asemejarse] se tiene *simulare* [copiar, imitar, del cual deriva también, fingir, simular].

El rostro no es *simulacro*, en el sentido de algo que disimula y encubre la verdad: es la *simultas*, el estar-juntas de las múltiples caras que lo constituyen, sin que ninguna de ellas sea más verdadera que las demás. Captar la verdad del rostro significa aprehender no la *semejanza*, sino la *simultaneidad* de las caras, la inquieta potencia que las mantiene juntas y las une. De ese modo, el rostro de Dios es la *simultas* de los rostros humanos, "nuestra esfinge" que Dante vio en la "viva luz" del Paraíso.

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto de todas mis propiedades, respecto de eso que es propio y de eso que es común, de eso que es interior y de eso que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de des-apropiación y de des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, en el cual sólo estos se vuelven puramente comunicables. Y sólo donde hallo un rostro, un *afuera* me llega, encuentro una exterioridad.

Sed sólo vuestro rostro. Dirigíos al umbral. No os quedéis como sujetos de vuestras propiedades o facultades, no permanezcáis por debajo de ellas, por el contrario id con ellas, en ellas, más allá de ellas.

III

Policía soberana

Una de las lecciones menos equívocas de la Guerra del Golfo es el ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía. El desparpajo con el que el ejercicio de un *ius belli* [derecho de guerra] particularmente devastador ha asumido aquí el aspecto, en apariencia modesto, de una "operación policíaca", no debe tomarse como una ficción cínica (como hicieron algunos críticos justamente indignados). Acaso la característica más *espectacular* de esta guerra es que las razones esgrimidas para justificarla no pueden ser rechazadas como superestructuras ideológicas destinadas a encubrir un designio oculto. Por el contrario, la ideología, mientras tanto, ha penetrado tan profundamente en la realidad, que las declaradas razones (en particular aquellas que conciernen a la idea de un nuevo orden mundial) deben ser rigurosamente tomadas al pie de la letra. Esto no significa, empero, como juristas improvisados y apologistas de mala fe han intentado hacer valer, que la Guerra del Golfo haya constituido una saludable limitación de las soberanías estatales, reducidas a servir de policía a favor de un organismo supranacional.

El hecho es que la policía, contrariamente a la opinión corriente que ve en ella una función meramente

administrativa de brazo ejecutor del derecho, es tal vez el lugar en que se muestra al desnudo con mayor claridad la proximidad y casi la constitutiva intercambiabilidad entre violencia y derecho que caracteriza a la figura del soberano. Según la antigua costumbre romana, nadie, por ningún motivo, podía interponerse entre el cónsul dotado de *imperium* [poder soberano] y el lictor más cercano que portaba el segur sacrificial (con el cual se ejecutaban las sentencias de pena capital). Esta contigüidad no es casual. Si el soberano es, en efecto, aquel que, al proclamar el estado de excepción y al suspender la validez de la ley, marca el punto de indistinción entre violencia y derecho, la policía se mueve siempre, por decirlo así, en un "estado de excepción" similar. Las razones de "orden público" y de "seguridad", sobre las cuales debe decidir en cada caso individual, configuran una zona de indistinción entre violencia y derecho exactamente simétrica a aquella de la soberanía. Con razón Benjamin observaba que

> La afirmación de que los fines del poder de la policía son siempre idénticos o que se hallan conectados con los del derecho remanente es profundamente falsa. Incluso el "derecho" de policía marca justamente el punto en que el Estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en condiciones de garantizarse, mediante el ordenamiento jurídico, los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa.

De aquí la exhibición de las armas que siempre ha caracterizado a la policía. En esto lo decisivo no es tanto la amenaza a quien transgrede el derecho (la exhibición ocurre, de hecho, en los lugares más pacíficos y públicos y, en particular, durante las ceremonias oficiales), cuanto la exposición de esa violencia soberana de la cual daba testimonio la proximidad física del cónsul y el lictor.

Esta embarazosa contigüidad entre soberanía y función de policía se expresa en el carácter de intangible sacralidad que, en los antiguos ordenamientos jurídicos, iguala la figura del soberano con la del verdugo. Tal vez nunca se haya manifestado esta contigüidad con tanta evidencia como en el encuentro fortuito (que nos refiere un cronista) que sucedió el 14 de julio de 1418 en una calle de París, entre el duque de Borgoña, que acababa de entrar como conquistador a la ciudad a la cabeza de sus tropas, y el verdugo Coqueluche, quien en aquellos días había trabajado incansablemente para el duque. Cubierto de sangre el verdugo se aproxima al soberano y le toma la mano gritando "Querido hermano" [*Mon beau frère!*].

El ingreso del concepto de soberanía en la figura de la policía no tiene, entonces, nada de tranquilizador. De ello da prueba el hecho –que no deja de sorprender a los historiadores del Tercer Reich– de que el exterminio de los judíos desde el principio hasta el fin fue concebido exclusivamente como una operación de policía. Es conocido que nunca ha sido posible encontrar ni un solo instrumento en el cual pueda constatarse el genocidio como decisión tomada por un órgano soberano: el único documento que

poseemos a este respecto es el acta de la conferencia que el 20 de enero de 1942 reunió en el Grosser Wannsee a un grupo de funcionarios de policía de rango bajo y medio. Entre ellos sobresale para nosotros el nombre de Adolf Eichmann, jefe de la división B-4 de la Cuarta sección de la Gestapo. Sólo debido a que fue concebido y llevado a cabo como una operación de policía el exterminio de los judíos pudo ser tan metódico y mortal. Pero, por el contrario, es precisamente por su condición de "operación de policía" que el exterminio aparece hoy, ante los ojos de la humanidad civilizada, tanto más bárbaro e ignominioso.

La investidura del soberano como agente de policía tiene, además, otro corolario: vuelve necesaria la criminalización del adversario. Schmitt mostró cómo, en el derecho público europeo, el principio según el cual *par in parem non habet iurisdictionem* [entre pares no hay jurisdicción] excluía la posibilidad de que los soberanos de un Estado enemigo pudieran ser juzgados como criminales. La declaración del estado de guerra no implicaba la suspensión de este principio ni de las convenciones que garantizaban que la guerra contra un enemigo a quien se le reconocía pareja dignidad se desarrollase en el respeto de reglas precisas (una de las cuales era la clara distinción entre población civil y ejército). Hemos visto con nuestros propios ojos cómo, siguiendo un proceso iniciado al final de la Primera Guerra Mundial, el enemigo es primero excluido de la humanidad civil y señalado como criminal; sólo luego, en un segundo momento, se vuelve lícito aniquilarlo con una "operación de policía" que no está

obligada a respetar ninguna regla jurídica y que, por lo tanto, puede confundir –con un regreso a las condiciones más arcaicas de la beligerancia– a las poblaciones civiles y a los soldados, al pueblo y a su soberano-criminal. Este progresivo deslizamiento de la soberanía hacia las zonas más oscuras del derecho de policía tiene, no obstante, al menos un aspecto positivo, que aquí conviene señalar. De lo que no se dan cuenta los jefes de Estado, que se han lanzado con tanta diligencia a la criminalización del enemigo, es que esta criminalización puede volvérseles en contra en cualquier momento. *En la actualidad, no hay sobre la Tierra un solo jefe de Estado que no sea, en este sentido, virtualmente un criminal.* Quienquiera que en el presente vista el triste *redingote* de la soberanía sabe que un día puede ser tratado como un criminal por sus colegas. Y ciertamente no seremos nosotros quienes lo lamentemos. Porque el soberano, que de buen grado ha consentido presentarse con las ropas de esbirro y de verdugo, ahora muestra por fin su originaria proximidad con el criminal.

Notas sobre la política

1. La caída del Partido Comunista Soviético y el manifiesto dominio del Estado democrático-capitalista a escala planetaria han apartado los dos principales obstáculos ideológicos que impedían la recuperación de una filosofía política a la altura de nuestro tiempo: por un lado, el estalinismo y, por el otro, el progresismo y el Estado de derecho. Así, en la actualidad el pensamiento se encuentra por primera vez ante su tarea sin ninguna ilusión y sin posible coartada. En todas partes se está por cumplir delante de nuestros propios ojos la "gran transformación" que impulsa a los reinos de la Tierra (repúblicas y monarquías, tiranías y democracias, federaciones y Estados nacionales) uno tras otro hacia el Estado espectacular integrado (Debord) y el "capital-parlamentarismo" (Badiou), que constituyen el estadio extremo de la forma-Estado. Y así como la gran transformación de la primera Revolución Industrial había destruido las estructuras sociales y políticas y las categorías del derecho público del *Ancien Régime*, de la misma suerte los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general cubren ahora una realidad que nada tiene que ver con lo que estos conceptos designaban en el pasado; y quien continúa haciendo uso de ellos de

una manera acrítica no sabe, literalmente, de qué está hablando. La opinión pública y el consenso no tienen que ver con la voluntad general, no más de lo que la "policía internacional" que actualmente conduce las guerras tiene que ver con la soberanía del *jus publicum Europaeum* [derecho público europeo]. La política contemporánea es este experimento devastador que desarticula y vacía en todo el planeta instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, para luego volver a proponerlas en una forma definitivamente viciada de nulidad.

2. El pensamiento que viene deberá, por lo tanto, tratar de tomar en serio el tema hegeliano-kojeviano (y marxista) del fin de la historia, así como el tema heideggeriano sobre el ingreso en el *Ereignis* [acontecimiento] como fin de la historia del ser. Respecto a este problema, contemporáneamente el campo está dividido entre quienes piensan el fin de la historia moderna sin el fin del Estado (los teóricos poskojevianos o posmodernos de la compleción del proceso histórico de la humanidad en un Estado universal homogéneo) y aquellos otros que piensan el fin del Estado sin un concomitante fin de la historia (los progresistas de variadas corrientes). Ambas posturas no dan la talla de sus respectivas tareas, porque pensar la extinción del Estado sin la compleción del *télos* [fin] histórico es tan imposible como pensar una compleción de la historia en la que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal. Así como la primera tesis se muestra del todo impotente ante la tenaz supervivencia de la forma estatal en una transición

infinita, igualmente la segunda choca contra la resistencia cada vez más viva de instancias históricas (de tipo nacional, religioso o étnico). Por lo demás, las dos posiciones pueden convivir a la perfección mediante la multiplicación de las instancias estatales tradicionales (es decir, de tipo histórico), bajo la égida de un organismo técnico-jurídico con vocación post-histórica.

A la altura de esa tarea sólo se encuentra un pensamiento capaz de pensar *al mismo tiempo* el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra el otro. Es cuanto trató de hacer el último Heidegger, si bien de un modo en absoluto suficiente, con la idea de un *Ereignis*, de un acontecimiento último, en el que lo que se apropia y se sustrae al destino histórico es el propio quedar-oculto del principio historizador, la historicidad misma. Si la historia designa la expropiación de la naturaleza humana en una serie de épocas y de destinos históricos, el cumplimiento y la apropiación del *télos* histórico que aquí está en cuestión no significa que el proceso histórico de la humanidad esté ya sencillamente ordenado en una disposición definitiva (cuya gestión puede confiarse a un Estado universal homogéneo). Indica más bien que la misma anárquica historicidad que –permaneciendo como presupuesto– ha destinado al viviente hombre a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir al pensamiento *como tal*. Es decir, que el hombre se apropia ahora de su mismo ser histórico, en otras palabras, de su misma impropiedad. El devenir propio (naturaleza) de lo impropio (lenguaje) no puede ser formalizado ni reconocido según la dialéctica de

la *Anerkennung* [reconocimiento], porque es, en la misma medida, un devenir impropio (lenguaje) de lo propio (naturaleza).

La apropiación de la historicidad no puede por eso tener aún una forma estatal –al no ser el Estado otra cosa que el presupuesto y la representación del permanecer-oculta de la *arché* [comienzo] histórica– sino que debe dejar libre el terreno a una vida humana y a una política *no estatales y no jurídicas*, que todavía deben ser pensadas por entero.

3. Los conceptos de *soberanía* y de *poder constituyente*, que están en el corazón de nuestra tradición política, por tanto deben ser abandonados o, por lo menos, pensados de nuevo, desde el principio. Señalan el punto de indiferencia entre violencia y derecho, naturaleza y *lógos*, propio e impropio, y, como tales, no designan un atributo o un órgano del orden jurídico o del Estado, sino la propia estructura original de ellos. Soberanía es la idea de que hay un nexo indecidible entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje, y que este nexo tiene necesariamente la forma paradójica de una decisión sobre el estado de excepción (Schmitt) o de un *bando*[26] (Nancy), en que la ley (el lenguaje) se mantiene en relación con el viviente *retirándose de él*, a-*bando*nándolo a la propia violencia y a la propia ausencia de relación. La vida sagrada, es decir,

[26] Respecto de este concepto en la obra de Agamben, cfr. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, trad. de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017 [N. del T.].

la vida presupuesta y abandonada por la ley en el estado de excepción, es el mudo portador de la soberanía, el verdadero *sujeto soberano.*

De este modo, la soberanía es el guardián que impide que el umbral indecidible entre violencia y derecho, entre naturaleza y lenguaje salga a la luz. Debemos, por el contrario, mantener fija la mirada precisamente sobre aquello que la estatua de la Justicia (a la cual, como recuerda Montesquieu, se la cubría con un velo en el momento mismo de proclamarse el estado de excepción) no debía ver, es decir, el hecho de que (como hoy está claro para todos) *el estado de excepción es la regla*, que la vida desnuda es inmediatamente portadora del nexo soberano y, como tal, en la actualidad está abandonada a una violencia que es tanto más eficaz en la medida en que es anónima y cotidiana.

Si existe en el presente una potencia social, esta debe ir hasta el fondo de su propia impotencia y, renunciando a cualquier voluntad tanto de establecer el derecho como de conservarlo, romper en todas partes el nexo entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje, que constituye la soberanía.

4. Mientras la decadencia del Estado en todas partes deja que sobreviva su envoltura vacía como pura estructura de soberanía y de dominio, la sociedad en su conjunto está entregada irrevocablemente a la forma de sociedad de consumo y de producción orientada al único objetivo del bienestar. Los teóricos de la soberanía política como Schmitt ven en esto el signo más seguro del fin de la

política. Y a decir verdad, las masas planetarias de consumidores (cuando no recaen simplemente en los viejos ideales étnicos y religiosos) no dejan vislumbrar ninguna figura nueva de la *pólis*.

Sin embargo, el problema que la nueva política tiene ante sí es precisamente este: ¿es posible una comunidad *política* que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida mundana? ¿Pero no es precisamente este, si bien se mira, el objetivo de la filosofía? Y cuando con Marsilio de Padua nace un pensamiento político moderno, ¿no se define justamente por la recuperación con fines políticos del concepto averroísta de "vida suficiente" y de "bien vivir"? Aún Benjamin, en el "Theologisch-politisches Fragment",[27] no deja dudas en cuanto al hecho de que "el orden de lo profano debe erigirse sobre la idea de felicidad". La definición del concepto de "vida feliz" (y en verdad de un modo que no permita su separación de la ontología, dado que del "ser: no tenemos otra experiencia más que vivir") sigue siendo una de las tareas esenciales del pensamiento que viene.

La "vida feliz" sobre la que debe fundarse la filosofía política por ese motivo no puede ser ni la vida desnuda que la soberanía presupone para hacer de ella su propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica moderna, a las que en vano hoy se intenta sacralizar, sino, precisamente, una "vida suficiente" y absolutamente profana, que ha alcanzado la perfección de la

[27] Trad. cast.: "Fragmento teológico-político", en *Obras*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2010.

propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno.

5. El plano de inmanencia sobre el cual se constituye la nueva experiencia política es la extrema expropiación del lenguaje realizada por el Estado espectacular. Mientras que, en efecto, en el Antiguo Régimen, el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que fungía de fundamento común (la nación, la lengua, la religión...), en el Estado contemporáneo es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (es decir, el lenguaje), lo que se constituye en una esfera autónoma en la misma medida en que se convierte en el factor esencial del ciclo productivo. Lo que impide la comunicación es, así, la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello que los une.

No obstante, esto también quiere decir que, de este modo, lo que sale a nuestro encuentro es nuestra propia naturaleza lingüística invertida. Es por ello (precisamente porque lo que se expropia es la posibilidad misma de lo Común) que la violencia del espectáculo es tan destructiva; pero, por la misma razón, este contiene todavía algo que se asemeja a una posibilidad positiva y que puede ser utilizado en su contra. La época que estamos viviendo es también, de hecho, aquella en la que por primera vez los hombres pueden experimentar su propia esencia lingüística; no de este o aquel contenido de lenguaje, de esta o aquella proposición verdadera, sino *del hecho mismo de que se hable.*

6. En este caso, la experiencia de que se trata no tiene ningún contenido objetivo, no puede formularse en proposiciones acerca de un estado de cosas o acerca de una situación histórica. Concierne no a un *estado*, sino a un *acontecimiento* de lenguaje; no atañe a esta o a aquella gramática, sino, por así decirlo, al *factum loquendi* como tal. Por consiguiente, debe ser construida como un experimento que atañe a la materia misma o a la potencia del pensamiento (en términos spinozianos, un experimento *de potentia intellectus, sive de libertate* [del poder del intelecto o de la libertad]).

Puesto que lo que involucra el experimento no es en modo alguno la comunicación en cuanto destino y fin específico del hombre o como condición lógico-trascendental de la política (como en las pseudofilosofías de la comunicación), sino la única experiencia material posible del ser genérico (es, pues, experiencia de la "comparecencia" –Nancy– o, en términos marxistas, del *General Intellect*), la primera consecuencia que de ello se deriva es la subversión de la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza toda ética y toda política. Una finalidad sin medios (el bien o lo bello como fines en sí) es, en efecto, tan extraña como una medialidad que tiene sentido sólo con respecto a un fin. Lo que está en cuestión en la experiencia política no es un fin más alto, sino el propio ser-en-el lenguaje como medialidad pura, el ser-en-un-medio como condición irreductible de los hombres. *Política es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal.* Es política la esfera no de un fin en sí, ni de los medios subordinados a

un fin, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos.

7. La segunda consecuencia del *experimentum linguae* es que, más allá de los conceptos de apropiación y de expropiación, lo que es necesario pensar es más bien la posibilidad y las modalidades de un *uso libre*. La praxis y la reflexión política se mueven hoy de forma exclusiva en la dialéctica entre lo propio y lo impropio. Una dialéctica en la cual o bien lo impropio impone por doquier su dominio con una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo (como sucede en las democracias industriales), o bien lo propio pretende excluir de sí toda impropiedad (como sucede en los Estados integristas o totalitarios). Si, en vez de eso, llamamos *común* (o, como prefieren otros, *igual*) a un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, es decir, a algo que nunca es aprehensible en términos de una apropiación o de una expropiación, sino sólo como *uso*, entonces el problema político esencial pasa a ser el siguiente: "¿cómo se usa un *común*?" (es tal vez algo de este tipo lo que Heidegger tenía en mente cuando formulaba su concepto supremo no como una apropiación ni como una expropiación, sino como apropiación de una expropiación).

Las nuevas categorías del pensamiento político –ya sean estas *comunidad inoperosa, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masa, pueblo por venir, singularidad cualquiera*– podrán dar expresión a la materia política que tenemos ante nosotros sólo si consiguen

articular el lugar, los modos y el sentido de esta experiencia del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros.

En este exilio
Diario italiano 1992-1994

Se dice que los sobrevivientes que regresaban –y regresan– de los campos, no tenían nada que relatar, que cuanto más auténtico era su testimonio, tanto menos intentaban transmitir lo que habían vivido. Como si ellos mismos fueran los primeros en ser asaltados por la duda sobre la realidad de lo que les sucedió: haber confundido, por azar, una pesadilla con un acontecimiento real. Sabían –y aún lo saben– que en Auschwitz o en Omarska no se habían vuelto "más sabios, o más profundos, ni mejores, más humanos o más benévolos en relación con el hombre", y que, en cambio, de allí habían salido desnudos, vacíos, desorientados. Y no tenían ganas de hablar de ello. Salvando las debidas distancias, esta sensación de sospecha respecto del propio testimonio es válida, de algún modo, también para nosotros. Parece como si nada de lo que hemos vivido en estos años nos autorizara a hablar.

La sospecha en relación con las propias palabras se produce cada vez que la distinción entre lo público y lo privado pierde su sentido. ¿Qué vivieron, en efecto, los habitantes de los campos? ¿Un acontecimiento histórico-político

(como –pongamos por ejemplo– un soldado que participó en la batalla de Waterloo) o una experiencia estrictamente privada? Ni una cosa ni la otra. Un judío en Auschwitz o una mujer bosnia en Omarska entraba al campo no por una elección política, sino por aquello que era más privado e incomunicable: su sangre, su cuerpo biológico. Sin embargo, estos sirven ahora de criterios políticos decisivos. En este sentido, el campo es en verdad el sitio inaugural de la Modernidad: el primer espacio donde los acontecimientos públicos y los privados, la vida política y la vida biológica se vuelven rigurosamente indistinguibles. Debido a que ha sido separado de la comunidad política y reducido a vida desnuda (y, más aún, a una vida "que no merece ser vivida"), el habitante del campo es, en efecto, una persona absolutamente privada. No obstante, no hay un solo instante en que pueda encontrar refugio en lo privado y precisamente esta indiscernibilidad constituye la angustia específica del campo.

Franz Kafka fue el primero en describir con precisión este tipo particular de lugares, que desde entonces se nos ha vuelto completamente familiar. Lo que hace a la experiencia de Joseph K. tan inquietante y al mismo tiempo cómica es que un evento público por excelencia –un proceso– se presenta, por el contrario, como un hecho absolutamente privado, en el cual la sala del tribunal es contigua al dormitorio. Justamente esto hace de *Der Prozess*[28] un libro profético. Y no tanto –o no sólo– por los

[28] Trad. cast.: *El proceso*, trad. de Miguel Sáenz, Madrid, Alianza, 2013 [N. del T.].

campos. ¿Qué hemos vivido en la década de 1980? ¿Una delirante, solitaria vivencia privada o un momento decisivo en la historia italiana y planetaria, cargado a reventar de acontecimientos? Es como si todo lo que hemos experimentado en estos años hubiera caído en una zona opaca de indiferencia, en la cual todo se confunde y se vuelve ininteligible. Por ejemplo: los hechos de la Tangentópolis, ¿son acontecimientos públicos o privados? Confieso que no lo tengo claro. Y si el terrorismo de veras ha sido un momento importante de nuestra reciente historia política, ¿cómo es posible que aflore en la conciencia sólo a través de la experiencia interior de algunos individuos, como arrepentimiento, sentimiento de culpa o conversión? A este deslizamiento de lo público hacia lo privado se le opone la promoción espectacular de lo privado: el cáncer en el pecho de la diva o la muerte de Ayrton Senna, ¿son vivencias públicas o personales? ¿Y cómo tocar el cuerpo de la *pornostar* en el cual no hay ni un solo centímetro que no sea público? Mas es desde esta zona de indiferencia, en la cual las acciones de la experiencia humana se malvenden, que en el presente debemos partir. Y si llamamos campo a esa zona opaca de indiscernibilidad, este es todavía el lugar desde el que debemos volver a comenzar.

Desde distintos círculos se escucha repetir sin cesar que la situación ha alcanzado un punto límite, que las cosas ya se han vuelto intolerables y que se hace imperioso un cambio. No obstante, quienes insisten en ello son sobre todo los políticos y periódicos que querrían conducir ese

cambio de modo tal que, al final, nada cambie en realidad. En lo que concierne a la mayoría de los italianos, parece que se limitan a observar en silencio lo intolerable, como si lo contemplaran inmóviles ante una gran pantalla de televisión. ¿Pero qué es hoy lo propiamente insoportable en Italia? Desde luego y en primer lugar, este silencio, este reencuentro sin palabras de un pueblo entero ante su propio destino. Recuerda, cuando intentes hablar, que no podrás recurrir a tradición alguna, que no podrás echar mano de esas palabras gratas al oído: libertad, progreso, estado de derecho, democracia, derechos del hombre. Menos todavía podrás hacer valer los títulos de representante de la cultura italiana o del espíritu europeo. Deberás intentar la descripción de lo intolerable sin tener nada para excluirte de ello. Permanecer fiel a ese inexplicable silencio. A su insoportabilidad, podrás responderle sólo con medios inmanentes a ella.

Jamás una época ha estado tan dispuesta a soportar todo y, al mismo tiempo, a encontrar todo tan intolerable. Gente que a diario digiere lo intragable tiene esta palabra –intolerable– pronta en los labios cada vez que debe expresar su propia opinión acerca de un problema cualquiera. Sólo que, cuando alguien luego se arriesga a dar una definición, se percata de que realmente intolerable es sólo que se "torturen y despedacen cuerpos humanos", por lo demás, puede soportarse, en consecuencia, casi todo.

Una de las razones del silencio de los italianos es, por cierto, el ruido de los medios masivos. Cuando todo apenas había comenzado, los periódicos y la televisión –hasta ese momento los principales organizadores del consenso al régimen– se volvieron unánimemente en contra de este. De este modo, literalmente le han quitado la palabra a la gente, impidiendo que a las palabras lenta y fatigosamente recuperadas las siguieran los hechos.

Una de las leyes –ni siquiera tan secreta– de la sociedad democrático-espectacular en la que vivimos desea que, en los momentos de grave crisis del poder, la mediocracia se despegue en apariencia del régimen, del cual es una parte integrante, para dirigir y orientar la protesta con el fin de evitar que se convierta en una revolución. No es siempre necesario, como en Timișoara, simular un acontecimiento; alcanza con manipular por anticipado no sólo los hechos (declarando, por ejemplo, como muchos periódicos hacen desde hace meses, que la revolución ya ha tenido lugar), sino también los sentimientos de los ciudadanos, mostrar sus expresiones en la primera página antes de que, haciéndose gesto y discurso, circulen y crezcan en las conversaciones y en los intercambios de opinión. Todavía recuerdo, al día siguiente del fallido intento de procesar a Bettino Craxi, la paralizante impresión que me produjo la palabra VERGÜENZA en grandes caracteres en la portada de una de las publicaciones del régimen. Encontrar por la mañana ya lista en la primera página la palabra que ha de decirse produce un efecto singular, a la vez tranquilizador y frustrante. Una tranquilizadora frustración (es decir, el

sentimiento que experimenta aquel a quien le han sido expropiadas sus propias capacidades expresivas) es hoy en Italia la pasión dominante.

Nosotros, los italianos, vivimos actualmente en una condición de absoluta ausencia de legitimidad. Desde luego, la legitimización de los Estados-nación desde hace tiempo atravesaba en todas partes una crisis, cuyo síntoma más evidente era, precisamente, el obsesivo intento de recuperar en legalidad, a través de una proliferación normativa sin precedentes, lo que se iba perdiendo en legitimidad. En ningún lugar, empero, la decadencia ha alcanzado el límite extremo en el cual nos estamos habituando a vivir. No hay autoridad ni poder público que ahora no muestre al desnudo su propio vacío y su propia abyección. La magistratura se ha ahorrado este descrédito sólo en la medida en que, de forma similar a una erinia de la tragedia griega, termina por error en una comedia, actúa únicamente como instancia de castigo y de venganza.

Esto significa que Italia de nuevo se está volviendo el laboratorio político privilegiado que había sido durante la década de 1970. Así como entonces los gobiernos y los servicios del mundo entero habían observado con atenta participación (es lo menos que puede decirse, desde el momento en que colaboraban activamente en el experimento) de qué modo un terrorismo bien orientado podía funcionar como mecanismo de relegitimación de un sistema desacreditado, de igual manera en la actualidad los mismos ojos contemplan con curiosidad cómo un poder

constituido puede gobernar el pasaje hacia una nueva constitución sin pasar a través de un poder constituyente. Se trata, naturalmente, de un experimento delicado, en el curso del cual es posible (y no sería por fuerza el peor resultado) que el paciente no sobreviva.

En los años ochenta, a quien hablaba de complot se lo acusaba de *retrología*.[29] Hoy es el propio presidente de la República quien denuncia públicamente que los servicios secretos del Estado se complotaron y se complotan contra el orden y la Constitución. La acusación es imprecisa salvo por un detalle: como alguien ya había notado con justeza, todas las conspiraciones están, en nuestro tiempo, en realidad, *a favor* del orden constituido. Y la enormidad de la denuncia puede igualarse al descaro con el que el órgano supremo del Estado admite que sus servicios secretos han atentado contra la vida de los ciudadanos, olvidando añadir que eso se ha hecho por el bien del país y la seguridad de los poderes públicos. Más impenetrable pero en rigor inconscientemente profética, es la declaración del

[29] Agamben emplea la palabra *dietrologia* (de *dietro*, "detrás" y "*logía*"). En el lenguaje político y periodístico esta indica, con un tono polémico, la tendencia a asignarles a los hechos de la vida pública causas distintas de aquellas declaradas o aparentes, con frecuencia haciendo hipótesis acerca de motivaciones secretas, con la pretensión de conocer eso que en efecto se hallaría "detrás" de todo acontecimiento, las supuestas causas "reales". Se ha optado aquí por un neologismo (*retrología*) afín al concepto italiano que coincide –aunque parcialmente– tanto con el revisionismo como con la teoría conspirativa (cuyo objetivo es, en definitiva, buscar "fantasmas" en el pasado). La coincidencia es parcial debido a los distintos objetivos, alcances y valoraciones (positivas, neutras o despectivas) que tienen o se les otorga [N. del T.].

secretario de un gran partido democrático, para quien los jueces que lo acusaban estaban complotando contra ellos mismos. En la fase extrema de la evolución de la forma-Estado, todo órgano estatal y todo servicio se empeña en una conspiración tan tenaz como incontrolable contra sí mismo y contra todos los demás.

En la actualidad se oye con frecuencia a hombres políticos (en particular el presidente de la República) y a periodistas prevenir a los ciudadanos acerca de una supuesta crisis del "sentido del Estado". En un tiempo se hablaba, más bien, de "razón de Estado", a la que Giovanni Botero definía sin hipocresías como "la noticia de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar el dominio sobre los pueblos". ¿Qué se oculta detrás de este desplazamiento desde la *razón* hacia el *sentido*, desde lo racional hacia lo irracional? Ya que hablar de "razón de Estado" hoy sería sencillamente indecente, el poder procura una postrer posibilidad de salvación en un "sentido" que no se comprende dónde reside y que recuerda el sentido del honor del *Ancien Régime*. Pero un Estado que ha extraviado su razón, también ha perdido sus sentidos. Ciego y sordo, a tientas se dirige a su fin, inadvertido de la ruina en la cual, junto a él, arrastra a sus súbditos.

¿De qué se arrepienten los italianos? Comenzaron a arrepentirse los miembros de las Brigadas Rojas y los mafiosos y, desde entonces, hemos asistido a un interminable desfile de rostros torvos en su convicción, decididos en su

misma vacilación. En el caso de los mafiosos, en ocasiones el rostro aparecía entre sombras para impedir que fuera reconocido y –como desde la zarza ardiente– oíamos "sólo una voz". Con esta voz profunda desde las sombras llama, en nuestro tiempo, la conciencia, como si este no conociera otra experiencia ética por fuera del arrepentimiento. Precisamente aquí, sin embargo, se delata su inconsistencia. Porque el arrepentimiento es la más pérfida de las categorías morales y, más aún, ni siquiera hay certeza de que pertenezca al elenco de los conceptos éticos genuinos. Es conocido el gesto decidido con el cual Spinoza le niega al arrepentimiento todo derecho de ciudadanía en su *Ética*. Escribe allí que quien se arrepiente es dos veces infame: una, por haber cometido un acto del cual ha debido arrepentirse, y otra, porque se ha arrepentido de él. Ya en el siglo XII, cuando el arrepentimiento penetra con fuerza en la moral y en la doctrina católica, este se presenta de inmediato como un problema. ¿Cómo demostrar, en efecto, la autenticidad del arrepentimiento? Aquí prontamente el campo se dividió entre quienes –como Pedro Abelardo– exigían únicamente la contrición del corazón, y los "penitenciales", para los cuales, por el contrario, lo importante no era la insondable disposición interior del arrepentido, sino el cumplimiento de inequívocos actos externos. Así las cosas, toda la cuestión quedó envuelta de repente en un círculo vicioso, en el cual los actos exteriores debían dar testimonio de la autenticidad del arrepentimiento y la contrición interior garantizar lo genuino de las obras. En los procesos actuales funciona la

misma lógica, según la cual denunciar a los compañeros es garantía de la veracidad del arrepentimiento, y el íntimo arrepentimiento sanciona la autenticidad de la denuncia.

Por lo demás, no es por azar que el arrepentimiento haya terminado en las salas de los tribunales. La verdad es que se presenta desde el comienzo como una equívoca solución de compromiso entre moral y derecho. A través del arrepentimiento, una religión, que ambiguamente pactó con el poder mundano, intenta sin éxito dar razón de su transigencia con él, al instituir una equivalencia entre la penitencia y la pena y entre el delito y el pecado. No hay, empero, un indicio más claro de la ruina irreparable de toda experiencia ética que la confusión entre categorías ético-religiosas y conceptos jurídicos, que actualmente ha llegado a su paroxismo. Dondequiera que se hable de moral, la gente trae siempre en la boca categorías del derecho, y dondequiera que se dicten leyes y se incoen procesos, se blanden en vez, como si de *segures de lictores* se tratara, conceptos éticos.

Tanto más irresponsable es la fingida seriedad con la que los laicos se han apresurado a darle la bienvenida –como irreprochable acto de conciencia– al ingreso del arrepentimiento en los códigos y en las leyes. Porque si es en verdad desdichado quien por una inauténtica convicción está constreñido a apostar toda su experiencia interior por un concepto falso, es posible, sin embargo, que acaso para él haya todavía alguna esperanza. Pero para los mediócratas en ropajes de moralistas y para los *maîtres à penser* [mentores] de la televisión que han edificado sus

presuntuosas victorias sobre su desdicha, para ellos no, para ellos de veras no hay esperanza.

Las "almas del purgatorio" en las calles de Nápoles.[30] Ayer vi, cerca de los Tribunales, una grande en la cual casi todas las figurillas de los penitentes tenían los brazos rotos. Yacían esparcidas en el suelo, ya no se elevaban hacia lo alto en un gesto de invocación: inútiles emblemas de una tortura más terrible que las llamas.

¿De qué se avergüenzan los italianos? En los debates públicos como en las discusiones por la calle o en los cafés, sorprende con cuánta asiduidad, apenas se eleva el tono, sale a relucir la expresión "¿no le da vergüenza?", como si esta en todo momento contuviera el argumento decisivo. Desde luego la vergüenza es el preludio del arrepentimiento y el arrepentimiento en Italia es hoy la carta de triunfo; pero ninguno de aquellos que la espetan a la cara a otro de verdad tiene la esperanza de que este se sonroje de inmediato y se declare arrepentido. Antes bien, se da por descontado que no lo hará; pero, en el extraño juego que todos se empeñan en jugar, parece que quien se arriesga a usar primero la fórmula coloca la verdad de su lado. Si el arrepentimiento modela la relación que los italianos tienen con el bien, la vergüenza domina su relación con la verdad. Y así como el arrepentimiento es su

[30] En sus calles aún se conservan vitrinas con estatuillas de terracota que representan a las ánimas del purgatorio entre las llamas y que son objeto de culto popular [N. del T.].

única experiencia ética, del mismo modo no tienen otra relación con lo verdadero que no sea la vergüenza. Mas se trata de una vergüenza que ha sobrevivido a aquellos que habrían debido experimentarla y que se ha vuelto objetiva e impersonal como una verdad de derecho. En un proceso judicial en el cual la parte decisiva le corresponde al arrepentimiento, la vergüenza es la única verdad que puede tener la condición de cosa juzgada.

Marx todavía abrigaba alguna confianza en la vergüenza. A Arnold Ruge, quien le objetaba que las revoluciones no se hacen con la vergüenza, le responde que la vergüenza ya es una revolución, y la define como "una especie de rabia que se vuelve contra uno mismo". No obstante, la vergüenza a la que Marx se refería era la "vergüenza nacional", que es algo que concierne a los pueblos en su individualidad, cada uno en relación con los otros: por ejemplo, los alemanes con respecto a los franceses. Primo Levi nos ha mostrado, en cambio, que en el presente existe una "vergüenza de ser hombres", una vergüenza que de algún modo ha contaminado a todos los hombres. Era –y todavía es– la vergüenza de los campos, la vergüenza de que haya sucedido lo que no debía suceder. Y con justeza se ha dicho que es una vergüenza de esta clase la que experimentamos contemporáneamente ante una vulgaridad de pensamiento demasiado grande, ante determinadas transmisiones televisivas, ante los rostros de sus conductores y la sonrisa autocomplaciente de aquellos "expertos" que prestan jovialmente sus competencias al juego político

de los medios masivos. Cualquiera que haya sentido esta silenciosa vergüenza de ser hombre ha rescindido en sí todo vínculo con el poder político en el cual vive. Ella nutre su pensamiento y está en el inicio de una revolución y de un éxodo del que apenas se alcanza a vislumbrar el resultado final.

(Josef K., en el momento en que los cuchillos de los verdugos están a punto de penetrar su carne, con un último sacudón, logra aferrarse a la vergüenza que lo sobrevivirá.)

Nada es más repulsivo que la desfachatez con la que quienes han hecho del dinero su única razón de vivir agitan periódicamente el fantasma de la crisis económica, y los ricos hoy predican austeridad para advertir a los pobres de que será necesario que *todos* se sacrifiquen. Produce el mismo estupor la docilidad con la que aquellos que tontamente se han convertido en cómplices del desequilibrio de la deuda pública, cediendo al Estado todos sus ahorros a cambio de bonos del Tesoro, aguantan sin pestañear la admonición y se preparan para apretarse el cinturón. Aunque quien haya conservado algún grado de lucidez sabe que la crisis siempre está en desarrollo, que es el motor interno del capitalismo en su fase actual, así como el estado de excepción es en nuestros días la estructura normal del poder político. Y así como el estado de excepción requiere que haya porciones cada vez más numerosas de residentes privados de derechos políticos y que, aún más, llevado al límite, todos los ciudadanos sean reducidos a vida desnuda,

asimismo la crisis, devenida permanente, exige no sólo que los pueblos del Tercer Mundo sean cada vez más pobres, sino también que un porcentaje creciente de ciudadanos de las ciudades industriales esté marginado y sin trabajo. Y no existe ni un solo Estado así llamado democrático que en la actualidad no esté comprometido hasta el cuello con esta sólida producción de miseria humana.

El castigo para aquellos que huyen del amor es ser consignados al poder del Juicio: deberán juzgarse unos a otros.

Es este el sentido del dominio del derecho sobre la vida humana en nuestro tiempo: todas las otras potencias religiosas y éticas han perdido sus fuerzas y sobreviven sólo como indulto o suspensión de la *pena*, en ningún caso como interrupción o rechazo del *juicio*. Por este motivo, nada es más tétrico que esta incondicionada vigencia de las categorías jurídicas en un mundo en el cual ya no reflejan ningún contenido ético comprensible: tal vigencia de veras carece de significado, así como es inescrutable el semblante del guardián de la ley en la parábola kafkiana. Esta pérdida de sentido, que transforma la sentencia más certera en un *non liquet*,[31] explota y sale a la luz con las confesiones de Craxi y de los poderosos que hasta ayer nos gobernaban, en el momento en que deben ceder sus puestos a otros, probablemente no mejores

[31] Expresión jurídica latina que literalmente significa "no está claro". Se emplea cuando un órgano jurisdiccional no puede responder a la cuestión controvertida y hallarle una solución al caso, o bien cuando no existe una norma directamente aplicable [N. del T.].

que ellos. Porque aquí la admisión de culpabilidad se convierte de inmediato en una universal acusación de complicidad de cada uno respecto de todos los demás, y donde todos son culpables, el juicio no es técnicamente posible. (Hasta el Señor el Último Día se abstendría de dictar sentencia si sólo hubiera condenados.) Aquí el derecho retrocede a su requerimiento originario que expresa –según la intención del apóstol Pablo– su íntima contradicción: *sé culpable.*

Nada manifiesta mejor el definitivo ocaso de la ética cristiana del amor como potencia que une a los hombres que este predominio del derecho. Pero con esto se delata también el incondicionado abandono de toda intención mesiánica por parte de la Iglesia de Cristo. Porque el mesías es la figura en la cual la religión se confronta con el problema de la ley, con ella llega una rendición de cuentas decisiva. En efecto, el acontecimiento mesiánico marca –tanto en un contexto judío como en uno cristiano o en uno chiita– ante todo una crisis y una transformación radical del orden propiamente legal de la tradición religiosa. La ley antigua (la Torá de la creación), que estaba en vigor hasta ese momento, deja de estarlo y, como es obvio, no se trata simplemente de sustituirla por una nueva ley, que contendrá mandamientos y prohibiciones distintos –pero sustancialmente homogéneos en su estructura– de los anteriores. De aquí las paradojas del mesianismo, que Shabtai Tzvi expresaba diciendo que "el cumplimiento de la Torá es su transgresión" y Cristo (con más sobriedad que Pablo) en la fórmula: "No he venido a abolir (la ley) sino a dar(le) cumplimiento".

Al concluir una solución de compromiso duradera con el derecho, la Iglesia ha congelado el acontecimiento mesiánico, entregando el mundo al poder del juicio, que empero administra con astucia bajo la forma de la indulgencia y de la remisión penitencial de los pecados (el mesías no necesita de esa remisión: el "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" no es sino la anticipación del cumplimiento mesiánico de la ley). La tarea que el mesianismo le había asignado a la política moderna –pensar una comunidad humana que no tuviera (sólo) la figura de la ley– aún espera por mentes que la emprendan.

En la actualidad, los partidos que se definen "progresistas" y las coaliciones llamadas "de izquierda" han ganado las elecciones administrativas de las grandes ciudades en las que se votaba. Sorprende la obsesiva preocupación de los vencedores por presentarse como *establishment*, por tranquilizar a los viejos poderes económicos, políticos y religiosos a cualquier precio. Cuando Napoleón venció a los mamelucos en Egipto, la primera medida que tomó fue convocar a los notables sobre los que se sustentaba el antiguo régimen, y les informó que, bajo el nuevo soberano, sus privilegios y sus funciones se mantendrían sin modificaciones. Por no tratarse en este caso de la conquista militar de un país extranjero, el celo con el que el jefe de un partido –que hasta hace poco se llamaba comunista– creyó conveniente tranquilizar a banqueros y capitalistas mostrando que la lira y la bolsa habían asimilado bien el

golpe es, cuando menos, inapropiado. Una cosa es cierta: estos políticos terminarán por ser derrotados por su propia voluntad de vencer a toda costa. El deseo de ser *establishment* los arruinará como arruinó a sus predecesores.

....

Es importante saber distinguir entre la derrota y el deshonor. La victoria de la derecha en las elecciones políticas de 1994 fue, para la izquierda, una derrota, lo que no implica que por eso mismo haya sido un deshonor. Si, como es cierto, por el contrario se trató precisamente de deshonor, esto se debe a que la derrota se produjo como el momento conclusivo de un proceso de involución que ya había comenzado muchos años atrás. Hubo deshonor porque la derrota no dio fin a una batalla sobre posiciones opuestas, sino que sólo decidió a quién le correspondía poner en práctica una idéntica ideología del espectáculo, del mercado y de la empresa. Esto puede verse como la consecuencia necesaria de una traición que ya había comenzado en los años del estalinismo. Es posible. No obstante, aquí nos interesa sólo la evolución que se ha producido a partir de finales de la década de 1970. Porque fue entonces que la corrupción completa de las inteligencias asumió la forma hipócrita y biempensante que hoy se llama progresismo.

En un libro reciente, Jean-Claude Milner ha identificado con claridad, definiendo como "progresismo" al principio en cuyo nombre se ha realizado este proceso: *transigir*. La revolución debía transigir con el capital y con el poder así como la Iglesia tuvo que pactar con el mundo moderno.

Es de esa manera que poco a poco ha tomado forma el lema que ha guiado la estrategia del progresismo en su marcha hacia el poder: *es necesario ceder en todo*, conciliar cada cosa con su opuesto, la inteligencia con la televisión y la publicidad, la clase obrera con el capital, la libertad de expresión con el Estado espectacular, el medioambiente con el desarrollo industrial, la ciencia con la opinión, la democracia con la máquina electoral, la mala conciencia y la abjuración con la memoria y la fidelidad.

Hoy se ve a qué ha conducido esta estrategia. En todos los ámbitos, la izquierda ha colaborado activamente a que estuvieran dispuestos de antemano los instrumentos y los acuerdos que la derecha, una vez que llegue al poder, no tendrá más que aplicar y desarrollar para obtener sin esfuerzo sus propósitos.

Exactamente del mismo modo, la clase obrera fue desarmada espiritual y físicamente por la socialdemocracia alemana antes de ser entregada al nazismo. Y mientras los ciudadanos de buena voluntad son convocados a permanecer vigilantes a la espera de fantasmagóricos ataques frontales, la derecha ya ha atravesado la brecha que la izquierda había abierto en sus líneas.

La política clásica diferenciaba con claridad entre *zoé* y *bíos*, entre vida natural y vida política, entre el hombre como simple viviente, cuyo lugar era la casa, y el hombre como sujeto político, cuyo lugar era la *pólis*. Pues bien, de esto ya nada sabemos. Nosotros ya no podemos discernir entre *zoé* y *bíos*, entre nuestra vida biológica de seres

vivientes y nuestra existencia política, entre lo que es incomunicable y mudo y lo que puede decirse y comunicarse. Como en una ocasión escribió Foucault, somos animales en cuya política está en cuestión nuestra propia vida de seres vivientes. Vivir en el estado de excepción convertido en regla significa también lo siguiente: que nuestro cuerpo biológico privado se haya vuelto indiscernible de nuestro cuerpo político, que experiencias que antes eran consideradas políticas de improviso hayan quedado confinadas a nuestro cuerpo biológico y experiencias privadas se presenten de repente fuera de nosotros como cuerpo político. Hemos tenido que habituarnos a pensar y a escribir en esta confusión de cuerpos y de lugares, de lo exterior y lo interior, de lo que es mudo y de lo está provisto de palabra, de lo que es esclavo y lo que es libre, de lo que es necesidad y lo que es deseo. Esto ha significado –¿por qué no confesarlo?– experimentar una absoluta impotencia, toparse en cada ocasión con la soledad y el mutismo precisamente allí donde esperábamos compañía y palabras. Hemos atravesado como pudimos esta impotencia, mientras que desde todas partes nos rodeaba el estruendo de los *medios masivos*, que definía el nuevo espacio político planetario, donde la excepción devino la regla. Pero es a partir de este terreno incierto, desde esta zona opaca de indistinción que actualmente debemos encontrar el camino de otra política, de otro cuerpo, de otra palabra. Por ninguna razón estaría dispuesto a renunciar a esta indistinción entre público y privado, entre cuerpo biológico y cuerpo político, entre *zoé* y *bíos*. Es aquí donde debo volver a encontrar mi espacio,

aquí o en ningún otro lugar. Sólo puede interesarme una política que parta desde esta conciencia.

Recuerdo que en 1966, mientras yo asistía en Le Thor al seminario sobre Heráclito, le pregunté a Heidegger si había leído a Kafka. Me respondió que, de lo poco que había leído, había quedado impresionado sobre todo por el cuento "Der Bau" [La madriguera]. El innominado animal (topo, zorro o ser humano) protagonista del cuento se ocupa obsesivamente en construir una guarida infranqueable, que poco a poco resulta ser, en cambio, una trampa sin salida. ¿No es precisamente lo que ha ocurrido en el espacio político de los Estados-nación de Occidente? Las casas (las "patrias") que estos se han afanado en construir, a la postre resultaron ser, para los "pueblos" que debían habitarlas, sólo trampas mortales.

Desde el fin de la Primera Guerra Mundial es evidente, en efecto, que para los Estados-nación europeos ya no existen tareas históricas que puedan asignárseles. La naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX se malinterpreta por completo si se los ve sólo como la continuación de las últimas tareas de los Estados-nación del siglo anterior: el nacionalismo y el imperialismo. La apuesta es ahora totalmente diferente y más extrema, ya que se trata de asumir como tarea la propia existencia facticia de los pueblos, es decir, en última instancia, su vida desnuda. En esto, los totalitarismos del siglo XX en verdad constituyen la otra cara de la idea hegelo-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades

humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía* [administración doméstica], o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema. Pero cuando el paradigma político –como es cierto en ambos casos– se convierte en la casa, entonces lo propio –la más íntima facticidad de la existencia– corre el riesgo de transformarse en una trampa fatal. Nosotros, hoy, vivimos en esta trampa.

En un pasaje decisivo de la *Ética nicomáquea* (1097b 22 y ss.), Aristóteles en un determinado momento se pregunta si hay un *érgon*, un ser-en-acto y una obra propia del hombre, o si este no es quizá como tal esencialmente *argós*, sin obra, inoperoso:

> Así como para el flautista, para el escultor y para todo artesano [escribe] y, en general, para todos aquellos que tienen una obra y una función, el bien propio parece consistir en este *érgon*, así también debería ser para el hombre en cuanto tal, admitiendo que haya para él algo semejante a un *érgon*, a una obra propia. ¿O deberá decirse entonces que, mientras el carpintero y el zapatero tienen una obra y una función propias, el hombre no tiene ninguna; que él nació, pues, *argós*, sin obra?

La política es lo que corresponde a la inoperosidad esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. Hay política porque el hombre es un ser *argós*, que no está definido por ninguna operación propia, esto es: un ser de pura potencia, que ninguna

identidad y ninguna vocación pueden agotar (este es el genuino significado político del averroísmo, que vincula la vocación política del hombre con el intelecto en potencia). ¿De qué modo esta *argía*, estas esenciales inoperosidad y potencialidad podrían ser asumidas sin convertirse en una tarea histórica? ¿En qué modo, pues, la política no podría ser otra cosa que la exposición de la ausencia de obra del hombre y casi de su indiferencia creadora ante toda tarea y sólo en este sentido permanecer integralmente asignada a la felicidad? He aquí todo lo que, a través y más allá del dominio planetario de la *oikonomía* de la vida desnuda, constituye el tema de la política que viene.

E. M. Forster relata que durante una de sus conversaciones con Konstantinos Kavafis en Alejandría, el poeta le dijo: "Vosotros, ingleses, no podéis entendernos: nosotros, los griegos, entramos en bancarrota hace mucho tiempo". Creo que una de las pocas cosas que pueden afirmarse con certeza es que, desde entonces, todos los pueblos de Europa (y quizá de la Tierra) han caído en bancarrota. *Vivimos luego de la caída de los pueblos*, así como Guillaume Apollinaire decía de sí mismo: "he vivido en el tiempo en que se acababan los reyes". Cada pueblo ha tenido su modo particular de entrar en bancarrota, y por cierto no es indiferente que para los alemanes esto haya significado Hitler y Auschwitz; para los españoles, una guerra civil; para los franceses, Vichy; para otros pueblos, por el contrario, los tranquilos y atroces años cincuenta; para los serbios, los estupros de Omarska. En

última instancia, para nosotros lo decisivo es la nueva tarea que esta caída nos ha dejado en herencia. Acaso tampoco sea justo definirla como una tarea, visto que ya no hay un pueblo que la asuma. Como hoy diría sonriendo el poeta alejandrino: "Ahora, al menos podemos comprendernos, visto que vosotros también habéis caído en bancarrota".

Notas a los textos

"Forma-de-vida" fue publicado en *Futur antérieur* (15, 1993).

"Más allá de los derechos del hombre" en *Libération* (9 y 10 de junio de 1993).

"¿Qué es un pueblo?" en *Libération* (11 de febrero de 1995).

"¿Qué es un campo?" en *Libération* (3 de octubre de 1994).

"Notas sobre el gesto" en *Trafic* (1, 1992).

"Las lenguas y los pueblos" en *Luogo comune* (1, 1990), como recensión del libro de Alice Becker-Ho, *Les princes du jargon*, 1990.

"Glosas marginales a *Commentaires sur la société du spectacle*" como prefacio a Guy Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Milán, 1990.

"El rostro" en *Marka* (28, 1990).

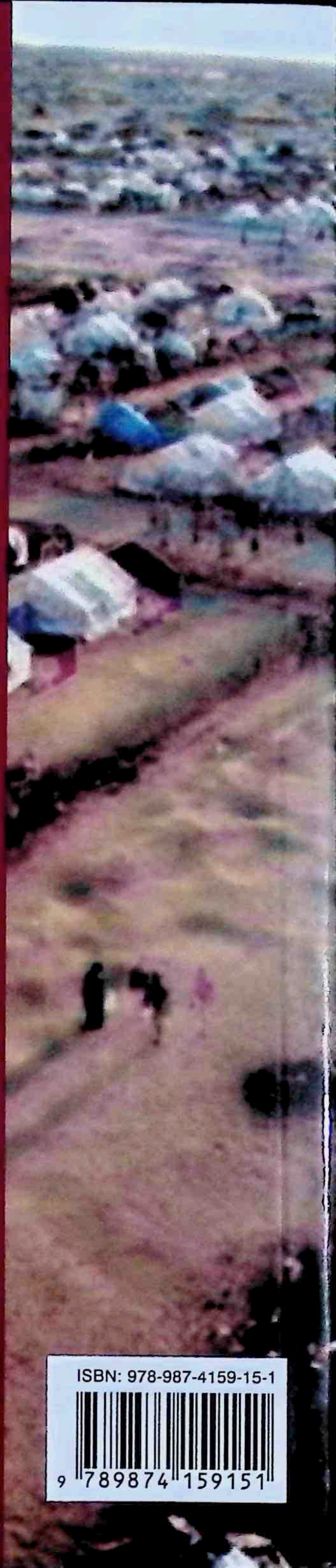
"Policía soberana" en *Luogo comune* (3, 1992).

"Notas sobre la política" en *Futur antérieur* (9, 1992).

Índice

Esta edición se terminó de imprimir en Artes Gráficas del Sur,
Alte. Solier 2450, Avellaneda, Pcia. de Buenos Aires,
en el mes de julio de 2017.

Los textos aquí reunidos intentan pensar, cada uno a su manera, problemas específicos de la política. Si hoy la política parece atravesar un eclipse duradero, en el cual se presenta en una posición subalterna respecto de la religión, de la economía e incluso del derecho, esto se debe a que, en la misma medida en que perdía conciencia del propio rango ontológico, la política evitó la confrontación con las transformaciones que de manera progresiva desde su seno han vaciado de contenido sus categorías y conceptos. Es por este motivo que, en este libro, se buscan paradigmas genuinamente políticos en experiencias y fenómenos que a menudo no son considerados tales (o lo son de forma marginal): la vida natural de los hombres (la *zoé*, en un tiempo excluida del ámbito propiamente político, es ahora restituida, conforme la diagnosis de la biopolítica foucaultiana, al centro de la *pólis*); el estado de excepción (esa suspensión temporal del ordenamiento legal, que, por el contrario, demuestra que constituye su estructura en todo sentido fundamental); el campo de concentración (esa zona de indiferencia entre lo público y lo privado y, a la vez, matriz oculta del espacio político en que vivimos); el refugiado, que, al romper el nexo entre el hombre y el ciudadano, de figura marginal se transforma en factor decisivo de la crisis del Estado-nación moderno; el lenguaje, objeto de una hipertrofia y, a un tiempo, de una expropiación, que definen la política de la sociedad democrático-espectacular en la que vivimos; la esfera de los medios puros o de los gestos (es decir, de los medios que, a pesar de seguir siendo tales, se emancipan de la relación que tienen con un fin) como esfera propia de la política.




ISBN: 978-987-4159-15-1
9 789874 159151